FINALIDADE DO MUNDO

TOMO I

Farias Brito

EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL

Volume 183-A

Raimundo de Farias Brito (*São Benedito-CE, 24/7/1862 — ✞Rio de Janeiro-RJ, 16/1/1917), escritor e filósofo brasileiro.

Finalidade do mundo

. . . .

Edições do Senado Federal – Vol. 183-A

Finalidade do mundo

Estudos de Filosofia e
Teleologia Naturalista

Tomo I

Farias Brito

Brasília – 2012

. . . .

Sumário

. . . .

Farias Brito, filósofo cearense

LÚCIO ALCÂNTARA

Como historiador e expositor dos sistemas
da filosofia moderna, foi realmente excepcional.

Djacir Meneses

"É PRECISO reeditar Farias Brito", dizia o título de um artigo publicado em 1930, por Almeida Magalhães, na revista *Novidades Literárias, Artísticas e Científicas*, do Rio de Janeiro.

Esse clamor somente seria atendido anos depois. O Instituto Nacional do Livro (INL) publicaria, em 2ª edição, as obras filosóficas de Farias Brito, cujas primeiras edições datam do final do século XIX e início do século XX. Os relançamentos incluiriam *O Mundo Interior* (1951), *A Verdade como Regra das Ações* (1953), *A Base Física do Espírito* (1953) e os três volumes de *Finalidade do Mundo* (1957).

O tempo passou e os livros do filósofo cearense não mais foram reeditados. Os exemplares do INL não são fáceis de encontrar. Decorridos mais de 50 anos, foi necessário bradar novamente: É preciso reeditar Farias Brito!

Quem atendeu ao pleito desta vez foi o Governo do Estado, através da Secretaria da Cultura, que, em conjunto com o Senado Federal, promove uma nova edição desses mesmos títulos. O pacote recebe um acréscimo: *Inéditos e Dispersos*, que reúne documentos biográficos e literários do pensador cearense.

Poeta, literato, polemista, Raimundo de Farias Brito nasceu em 24 de julho de 1862, na então vila de São Benedito, interior do Ceará, mudando-se depois para Ipu, Sobral e Fortaleza. Na capital, cursou o antigo Liceu do Ceará, onde concluiu os estudos secundários e revelou grande apego aos livros. Formou-se em Direito na Faculdade do Recife, em 1884, tendo recebido as influências de Tobias Barreto.

Depois de formado, atuou como promotor e como secretário no Governo do Ceará. Entre 1902 e 1909, regeu a Cátedra de Filosofia da Escola Jurídica do Pará. Transferindo-se para o Rio de Janeiro, venceu o concurso para lecionar Lógica no renomado Colégio Pedro II, mas por injunções políticas só ocupou o cargo após a morte de Euclides da Cunha, que fora colocado em seu lugar.

A obra de Farias Brito tem sido objeto de estudos e seminários no Brasil e no exterior. Figuras de destaque do pensamento brasileiro já se manifestaram favoravelmente sobre ele. Benedito Nunes, um dos maiores estudiosos de sua obra, destaca na *Revista do Livro*, 25, ano VI, março de 1964:

> "*[Farias Brito] empenhou-se a fundo na demolição do Positivismo, que impregnou a mentalidade dos nossos republicanos históricos, e na crítica das formas mecanicista e evolucionista do Materialismo do século XIX. Pretendia erguer sobre os escombros dessas doutrinas uma Filosofia do Espírito, capaz de contribuir para a regeneração da sociedade.*"

Farias Brito faleceu no Rio de Janeiro em 16 de janeiro de 1917. O poeta cearense Mário Linhares lhe dedicou o soneto abaixo, publicado na *Revista da Academia Cearense de Letras*, ano LXVI, nº 31, Imprensa Universitária do Ceará, 1962:

FARIAS BRITO

MESTRE*: – Cedeste, enfim, à fatal contingência*
Da morte que, ainda em meio à gloriosa labuta,
Ao golpe iníquo e atroz de sua força bruta,
Te abateu a energia heroica da existência.

E cedo assim te foste. E, na brusca violência
Da dor que nos feriu, o nosso ser se enluta,
A evocar os ideais da tua alma impoluta
Que se sacrificou em holocausto à Ciência.

Perquiriste a Razão e buscaste a Verdade,
Sondando a Alma que sofre e a Vida que se agita
Como nas convulsões de um mar em tempestade.

E, à eterna luz dos teus ensinamentos grandes,
Teu nome pairará numa altura infinita
Como um Condor que atinge o píncaro dos Andes.

. . . .

Introdução

João Alfredo Montenegro

BEM andou o Conselho Editorial do Senado Federal assumindo a reedição das Obras Completas de Raimundo de Farias Brito. Numa época de profunda crise espiritual, em que os valores da tradição filosófica estão quase de todo esquecidos, é louvável retornar à escritura do pensador em questão.

É fato consabido a vocação tradicionalista do filósofo cearense. As circunstâncias do seu tempo o arrastavam para isso. O período final do Segundo Império, o desassossego geral, o desmoronamento dos valores monárquicos, a questão religiosa, tudo conspirava contra a velha ordem e propiciava o fortalecimento dos ideais republicanos. Estes começavam ainda inseguros, sofrendo os efeitos turbulentos da abolição da escravatura, que mexeram por demais nos fundamentos da ordem econômica, na propriedade rural, ensejando o redirecionamento dessa ordem, a solidificação do setor financeiro, de uma vida urbana que preparava o advento de uma mentalidade mais abrangente, cosmopolita.

Os antecedentes dessa renovação, aliás, vêm de longe. Basta dizer que a propagação do cientificismo entre nós, a cujo espírito se prende

o Positivismo, tão influente na Primeira República, procede do governo de Marquês de Pombal, responsável pelo esvaziamento da universidade medieval, através da reforma de ensino de 1772. Estava em pleno curso a Segunda Revolução Industrial, contemporânea da que se operou no campo científico, com efeitos vigorosos em todos os setores da "atividade humana prática, bem como o universo das ideias" (Bernal, J. D., Science in History, *Watts, 1957, pág. 365).*

A Escola do Recife *e a* Academia Francesa, *do Ceará, decorrem dessa mentalidade cientificista. E sempre em oposição aos valores tradicionalistas. Ambas têm o embasamento de um conflito que perdurará através do tempo, estimulando a atualização dos velhos valores e a abertura dominante dos ideais de mudança.*

É interessante verificar que a República chega ao Brasil com transformações importantes desse ideal, que se acondicionam às novas circunstâncias. Assim é que o cientificismo entra de permeio com o liberalismo, através principalmente da tendência evolucionista, servindo aos intentos da democracia liberal, enquanto o comtismo, pela sua linhagem autoritária, se prende à ditadura. (Rocha Lima – A Obra e a Época, *Separata da* Revista Brasileira de Filosofia, *fasc. 110, pág. 140, de autoria de João Alfredo Montenegro.)*

Esse antagonismo abrandava pela constatação segundo a qual a ordem *estava subjacente no Positivismo, que acaba prevalecendo no conjunto das ideias novas, enquanto a democracia liberal terminava por se acomodar, com a eclosão de revoltas, às estruturas conservadoras do Império e da Primeira República.*

Recorda-se que a estática, tanto quanto as dinâmicas sociais, de Comte, repousam numa concepção da História retesada nos parâmetros daquilo que Sílvio Romero chama de dogma geral *da doutrina, a ordem, pondo-a em choque com o evolucionismo (*Doutrina contra Doutrina, in *"Obra Filosófica", livraria José Olímpio Editora, Rio de Janeiro,1969, pág. 319).*

Esclarecendo melhor: o liberalismo, entre nós, escorado no evolucionismo, vinha mais no sentido de quebrar a rigidez da doutrina de Comte que crescia no país, até chegar ao ápice na emergência da República.

Assim, liberalismo e positivismo, ao não assimilarem o conflito, visto por ambas como manifestação da desordem*, apelam para a* conciliação*, ou seja, a administração desse conflito. Isso significa a predominância do conservadorismo no país. O que tinha, porém, de ser recapitulado numa quadra de agitação, de crise, alcançando o tempo em que viveu o nosso Farias Brito, quando o Positivismo atingia o seu clímax.*

É de se ver que esse Positivismo, numa de suas faces, se oferece como Igreja, um tanto próximo do catolicismo, algo que não prosperou no seio da sociedade global, mas que já entremostrava o fundo comum do tradicionalismo, fortemente acentuado entre os católicos, entre os espiritualistas.

Não se deixe de acentuar a presença da filosofia política de extração positivista, vivenciada por parte considerável da elite nacional, ao longo do período republicano. E aqui se faz relevante a reflexão de Antônio Paim, segundo o qual "a particularidade distinta dessa corrente consiste no fato de que interpretou o comtismo ad litteram*, isto é, entendendo que o advento da política científica implicava o término do sistema representativo e o começo do regime ditatorial a ser exercido por quem houvesse assimilado seu espírito" (*O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*, São Paulo, Editora Convívio, 2ª edição, pág. 112).*

Ambos os projetos, o Positivismo e o tradicionalismo católico, se inseriam numa postura racionalista que não batia com as realidades socioeconômica e cultural. O que deixava à elaboração das ideias um espaço reduzido de propagação, um sentido elitista, intensificando a separação entre o Brasil ideal e o Brasil real.

Isso, por outro lado, franqueava conflitos ruidosos, especialmente pela ausência de limites claros entre poder temporal e poder espiritual a se acentuar na questão religiosa, entre 1872 e 1875. O confronto era a norma entre valores tradicionalistas, de inspiração religiosa, e valo-

res oficiais, de procedência liberal-maçônica, num período de desagregação institucional que antevia o nascimento da República.

O avanço do secularismo, da modernização, instigava o confronto. Por falta de um espaço natural na sociedade, capaz de gerir tal confronto, pela ausência de perspectivas ideológicas que se aprestassem, através de mecanismos eficazes, a comporem e viabilizarem as demandas sociais, as ideias, geralmente importadas, se apresentavam superpostas àquela realidade, favorecendo o sobrenaturalismo *de um lado, o católico, e as soluções decorrentes do autoritarismo político, do outro, se bem que a Igreja fosse regida pela centralização autoritária por igual, ansiosa por vencer o cesarismo do poder secular, a afrontar a concorrência institucional dessa Igreja.*

A moral tem um papel saliente em tudo isso. Ela se redimensiona num contexto de imaturidade institucional, na ausência de mecanismo de controle operacional, ao nível administrativo, operando como força auxiliar do Poder Judiciário. A estrutura social ainda é precária. As instituições persistem em não se harmonizarem com a realidade social.

Nessas condições, a moral, para se perfazer satisfatória, requer uma base de sustentação, para não ficar no terreno da abstração. Essa base é o racionalismo. Ela lhe oferece o instrumental ideológico, gerador de fórmulas estereotipadas, quase de todo verbais e generalistas, não se articulando eficazmente às situações múltiplas e pouco integradas da vida social, aos impulsos da personalidade humana.

Tem-se, deste modo, uma moral racionalista, que não dispõe de recursos necessários para apreciar a sua operacionalidade em comunidades humanas desamparadas por coeficientes normais de civilização. Uma moral, pois, que funciona como um acréscimo à organização social, e não como algo imanente a ela.

Num contexto desta natureza, as personalidades de vulto assumem os papéis mais importantes do grupo, compensando as deficiências do complexo institucional.

Isso, de fato, tendia para o exacerbamento ideológico dos grandes agentes sociais, no caso a Igreja e o Estado. É o que se viu na ques-

tão religiosa*, cada um deles não querendo abdicar de persistente racionalismo, justificando* à outrance *as suas posições.*

Em nível da Igreja, essa situação procria, em meio à crise, a condenação e a apologia. A teologia e a moral se articulam vigorosamente. No pontificado de Pio IX cria-se "um programa de renovação espiritual, consubstanciada na revitalização dogmática e no fortalecimento da disciplina" (João Alfredo Montenegro, Evolução do Catolicismo no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1972, pág. 97).*

A fé, então, se sobrepõe à moral produzida pela cultura, pouco atenta às exigências humanas. Assim, a crise religiosa tendia a crescer, dando força à saída de muitos católicos da Igreja, em busca de algo mais coerente com as circunstâncias de sua vida, com seus valores.

Essa quadra constitui ponto de partida para o entendimento da concepção religiosa de Farias Brito, base do tradicionalismo que perfilhou.

De imediato, pode-se dizer que aquela concepção se ajusta a um contexto de crise da civilização, em que se dá conta dos males causados pelo avanço demasiado forte de secularismo, em sintonia com o Positivismo.

Com efeito, este último coisificou os acontecimentos, as situações humanas, imprimindo-lhes uma racionalização que não coincidia com a realidade inteira, erradicando os anseios de ser, a transcendência metafísica.

O filósofo cearense, em se opondo ao Positivismo, elabora uma reflexão que resguarda a autonomia da consciência, emprestando-lhe soberania sobre o mundo inteiro, sobre a realidade objetiva.

Nesse sentido, a psicologia, elevada de nível epistemológico, compõe o instrumento básico da filosofia.

A partir daí, se obtêm condições precisas para a superação do cientificismo, que degradava a sociedade, o homem, a cultura.

Na verdade, em razão desse cientificismo, estabelece-se um clima de desânimo, de inquietação, de vazio, na sociedade de então.

O Positivismo, a esta altura o pensamento dominante, não logrou êxito na empresa de restabelecimento do espírito; antes, ao contrário, trancou-lhe o acesso.

*Já Farias Brito fala em "Renascença do Espiritualismo em nossos dias" (*A Base Física do Espírito*, Rio de Janeiro, Instituto do Livro, 1953, pág. 138 e s.)*

*A argumentação do filósofo cearense é nessa direção, demolidora. Aponta Taine como um dos maiores continuadores de Comte, e justamente aquele que, ao se "limitar a desmoronar, não se preocupava com a ideia de reconstruir". (*A Base Física do Espírito*, obr. cit., págs. 138-9.) A matéria não deixava, nessa hipótese, de aparecer como "a base fixa dos fatos".*

Então era prevalecente o materialismo. O que trouxe prejuízos incalculáveis "a todos os fatos de ordem psíquica".

Por outro lado, não se podia constatar o descalabro a que foi reduzida a "escola espiritualista". Mas o que, como certeza, fora demolido era o "método ontológico", acolhido pelos fundadores daquela escola.

E prossegue o nosso filósofo:

*"E Bergson, esse vigoroso pensador que presentemente está a fazer ruído na França, propõe-se exatamente a fundar um espiritualismo novo, e em verdade liga-se a Byron, o que declaradamente se faz por receber pelo caráter programático de seu sistema, isto é, pela preponderância que dá à ação."(*A Base Física do Espírito*, obr. cit., pág. 140.)*

Observe-se que Bergson é um dos pilares da renascença católica entre nós, especialmente no Ceará.

Ele está bem presente nas décadas de 20 e de 30 nas páginas de O Nordeste*, órgão do arcebispado de Fortaleza, fundamentando posturas tradicionalistas, acentuadamente reflexo da doutrina católica propagada pela revista* A Ordem*, de responsabilidade do Centro Dom Vital, com sede no Rio de Janeiro.*

No ano de 1929, aquele órgão expõe o estado de decadência política e moral do país, pontuando a grave crise espiritual que nele se via.

Quer-se admitir que o voluntarismo de Bergson era a grande bandeira, ao lado de outras, de redenção do espiritualismo, como também

de movimentos sociais e políticos. Pois ela está muito presente na elaboração de um pensamento tradicionalista, com vista a uma nova ordem.

Veja-se a propósito:

"Pelo que se pode alcançar, o mesmo processo (de elaboração ideológica) começa pela crítica ao modernismo, tal como praticado no Ceará. Crítica essa elaborada por Severino Sombra, personalidade de grande projeção nas lutas sociais e políticas daquele Estado [o Ceará]."

"Trata-se de intelectual católico, impregnado das ideias de Santo Tomás de Aquino, de Berdiaeff, de Bergson e de outros pródromos do movimento da renovação católica, e começando a se engajar no reformismo social inspirado na encíclica Rerum Novarum, *de Leão XIII" (João Alfredo Montenegro,* O Trono e o Altar: as vicissitudes do tradicionalismo no Ceará. *Fortaleza, BNB, 1992, págs. 185-6.)*

Como se nota, Bergson constitui um dos autores mais influentes na renovação espiritualista, a se contrapor ao materialismo e aos males que engendrou.

*Mas, Farias Brito ostenta uma espécie de tradicionalismo também, que é próprio do que se poderia chamar de religião universal. Algo que expressa "a inscrição da verdade total, uma escritura eterna na substância do nosso espírito; as diversas revelações não fazem outra cousa senão 'cristalizar' e 'atualizar' em diferentes graus um núcleo de certezas que não somente é conservado na Onisciência divina, mas também dormita por refração no núcleo naturalmente sobrenatural do indivíduo, assim como na coletividade étnica ou histórica da espécie humana" (*Regards sur les Mondes Anciens, *Paris, Editions Traditionneles, 1980, págs. 173-4).*

Tem-se aí um embasamento gnóstico que é revivescido, por outra, por aqueles que conseguem alcançar a comunhão plena com Deus.

É a gnosis *que faz dos homens deuses, detentores da verdade do ser, da vontade de poder que os levam a viver na onipresença.*

Trata-se de uma palavra que não se perdeu de todo, porquanto ela é mantida sob a guarda de uma elite privilegiada, aquela que chegou a tanto através do processo de iniciação, de uma via de sacrifícios, de

autopurificação, de demolição do egocentrismo até o perfazimento do casamento alquímico, do matrimônio "espiritual", conforme Santa Teresa de Ávila, uma secreta união que se passa no centro mais interior da alma, que deve ser onde está o mesmo Deus (Moradas ou Castelo Interior, *em obras completas de Santa Teresa de Jesus, Oeiras, Portugal, 3ª edição, pág. 826).*

Quer-se crer que tal, de fundo ontológico, forma a perennis philosophia*, uma luz que renasce das brumas do passado, da própria revelação. Apoiado em Le Roy, diz Farias Brito que é por natureza invenção e reinversão perpétuas que renascem, purificadas dos erros do passado e das imperfeições introduzidas por elementos de corrupção e de falsificação que a viciaram.*

Trata-se de algo que "renasce, olhando de um ponto de vista mais alto e tornando mais profunda e mais luminosa a visão do mistério interior". E promove a articulação entre tal conhecimento e a crise do homem e da sociedade do seu tempo.

Assim escreve ele:

*"É a morte ao que assistimos e não a da civilização e da verdade, mas a das doutrinas de demolição de que resultou a anarquia moderna e cuja missão está terminada." (*O Mundo Interior*, obr. cit.*, *pág. 51.)*

É interessante perceber que a nota de corrupção a que se refere o filósofo cearense diz respeito mais claramente à Igreja cristã, atuando no Ocidente. Pois ela é responsável, com a sua desídia, pela onda de descrença, aquilo que encontra especial guarida no fenomenismo de Hume, do que resultaram diretamente o criticismo de Kant e o positivismo de Augusto Comte, estas duas alavancas de demolição. A isso se acrescente o materialismo, com o seu prolongamento moral – o pessimismo.

Ao nomear a Igreja como responsável pela deflagração desses desvios da consciência e da vontade, Farias Brito acolhe a tese segundo a qual os valores cristãos modelaram o pensamento, a civilização ocidental. Tese esta que encontrou guarida em Nietzsche, em Heidegger e em tantos outros filósofos. É de se ressaltar, por importante, a proposição segundo a

qual aquela doutrina primitiva que se identificou acima, e de acordo com a tradição gnóstica que a ampara, fecundou o judaísmo e o cristianismo dos primeiros tempos. Isso mesmo bate com o desenvolvimento da verdade universal, admitida pelos cultores do gnosticismo, desmembramento esse que alcançou as religiões orientais. O que corrobora o ponto de vista de que a "tradição primitiva" ficou entre poucos, uma elite de iniciados, e os demais homens abrigaram um nível de religiosidade mais baixo, ritualístico.

Outro dado que vem em socorro da tese de fundamento gnóstico, agora colocada, é a crítica que ela endereça ao aspecto institucional das religiões, retirando-lhes a possibilidade de, por elas próprias, conservarem a tradição gnóstica. É um grupo restrito, uma pequena comunidade é quem faz esse trabalho. Aquele aspecto institucional é mais apropriado para monopolizar e gerir a religiosidade assumida pelos que não vivenciam aquela tradição, assumindo formas de culto de menos densidade espiritual.

Nesse ponto, o aspecto institucional é ladeado, ao propor Farias Brito uma providência que remedeia a decadência e a deterioração, em termos definitivos, da Igreja.

Trata-se daquilo que concerne a uma atitude privilegiadora da moral nesse campo, resultando na proposta seguinte: "A religião, a meu ver, pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão."

E o ilustre pensador vai dissecando aquela proposta, sustentando que o "império da razão" ocupa o espaço da moral, sem o uso de coerção física. Esta é empregada apenas no domínio do Direito.

Nesse sentido, o governo pela lei moral é a religião, o governo pelo direito é o Estado.

*Ambos se completam e se auxiliam mutuamente (*O Mundo Interior*, obr. cit., pág. 102).*

A esta altura, é de se afirmar que Farias Brito vai se afastando daquelas tradições gnósticas, ao imprimir à moral a função religiosa por excelência.

Veja-se que a moral comporta especialmente uma elaboração cultural, e não atinge a transcendência divina, não sendo portanto uma religião nos termos originários. Ao situar a religião no termo da moral, o filósofo cearense se deixa seduzir pelo Iluminismo, que deu à mesma religião um aspecto inteiramente sociopolítico, ou seja, empreendeu a limites insuportáveis o empenho secularizante que adotou.

Certo é que nosso filósofo perfilhou uma concepção de religião bastante indigente. E tudo indica que foi seduzido pela perspectiva que oferecia o catolicismo entre nós. Antes de tudo, no quadro desse catolicismo institucionalizado, vigente em grande parte durante a existência de Farias Brito, alimentava-se sobremaneira o aspecto moral, o que já apontava para uma certa decadência da religião, corrompida sobretudo pela união do Estado e da Igreja, em que esta assumia também funções temporais.

Ao se tornar agência de tratamento e de resolução de questões religiosas, de administração do culto, cousa desse tipo, a Igreja cumpria uma função pública, espécie de impulso secularizante, que violentava a seiva evangélica da qual era portadora.

A cultura religiosa, na prática, se confundiu com a cultura política. Isso também conduzia ao desgaste a dimensão sobrenatural, a transcendência divina.

Eis que a cultura se impunha de forma dominante condicionando o comportamento religioso. E então assoma prevalecentemente a moral. Isso, aliás, vem já da Colônia entre nós, ganhando mais força durante o período imperial.

Anota-se, por exemplo, a afirmação do P^e^. Lopes Gama, no periódico que editou no Recife, precisamente no dia 15 de abril de 1840, e de nome O Carapuceiro.

Aí se vê a moral colocada em termos religiosos, a qual é a única moral autêntica.

"...Só ao espírito religioso cabe garantir à moral natural o caráter de universalidade."

E ela é focalizada como a maior garantia da ordem e da tranquilidade públicas:

"As máximas e virtudes mais necessárias à conservação da sociedade são em toda a parte a salvaguarda da religiosidade, da consciência."

São preceitos que entendem com a salvaguarda da sociedade.

Farias Brito, pois, não discorda da orientação geral da sociedade de seu tempo, investindo numa concepção de moral, exaustivamente mergulhada no âmbito de uma imanência que se basta a si mesma.

De acordo com essa concepção, a religião é encarada de um ponto de vista pragmático, coincidindo em grande parte com a ideia do Positivismo que ele tanto combate, inserida no domínio de uma moral inerente a um tradicionalismo que preserva a ordem e condena a anarquia.

*Ainda é possível falar de "ascética austeridade e inflexível rigidez" que, segundo Ivan Lins, o historiador do Positivismo no Brasil, permeavam os "Estatutos da Igreja e Apostolado Positivista" do nosso país. (*História do Positivismo no Brasil*, Brasiliana, São Paulo, Companhia Editora Nacional, pág. 416.)*

Em linhas gerais, a moral positivista vinha muito a propósito com o fato de estabelecer um nexo concreto entre o universo da ciência e o território do espírito preenchido pela moral.

Desse modo, Rui Barbosa, que alimentava simpatias pelo Positivismo, declarou em sessão de 16 de novembro de 1904, da Câmara dos Deputados:

"Assim como o direito veda ao poder humano invadir-nos a consciência, assim lhe veda transpor-nos a epiderme. Uma envolve a região moral do pensamento, a outra a região fisiológica do organismo. Dessas duas regiões se forma o domínio impenetrável da nossa personalidade." (Ivan Lins, obr. cit*, pág. 442.)*

Como se vê, há um ideário comum entre a filosofia de Farias Brito e a doutrina de Comte, através do qual aspectos são preservados, no propósito de superar os problemas decorrentes da crise da civilização que angustiava os intelectuais da época, quaisquer que fossem as tendências que apresentassem.

A concepção de religião do nosso filósofo, como se examinou, é da ordem prática, da ação, da moral.

É de notar que o pragmatismo religioso do filósofo cearense vem no sentido de ultrapassar o racionalismo inerente ao pensamento de seu tempo, o qual enredado no jogo estéril de abstrações, de generalizações abusivas, a encobrirem a teologia, a filosofia.

Todavia, não o consegue, porquanto não reuniu condições de superações daquele racionalismo. A filosofia de Farias Brito ainda é racionalista. Como a meditação de seu tempo. O que, aliás, é uma questão complexa. O próprio Nietzsche que combateu esse racionalismo não abdicou dele, apesar de dar um passo nessa direção. É somente com Heidegger, poucas décadas depois, que se vence o mesmo racionalismo, embora ainda continue a empolgar a muitos.

É o que esse último filósofo chama de "ontoteologia", ultrapassada por uma ontologia renovada.

Nessas condições, a tradição racionalista ainda empolga Farias Brito, e de uma forma que traz problemas insuperáveis para o seu pensamento.

Porquanto, despido de controles seguros, rígidos, acaba se perdendo no emaranhado das argumentações.

O cognoscum te ipsum *empolgou de maneira inusitada o filósofo cearense, não conseguindo, porém, efetuar objetivamente o renascimento do espírito. Justamente por falta de um processo dialético que recompusesse a relação sujeito-objeto.*

O sujeito expressa e reúne em seu seio os valores, passando ao largo do reino das objetividades. Não é sem razão que Farias Brito faz da filosofia uma psicologia especial, como já visto.

Todavia, ele abriu o caminho para investigações filosóficas entre nós, embora não conseguindo resolver as grandes aporias e antinomias que se levantaram ao longo de sua obra.

O seu pensamento, assim, não se apresenta de todo coerente, é justamente no espaço ideológico, o do tradicionalismo, projeção de uma

axiologia, que responde à crise da civilização, que ele consegue os melhores frutos de sua meditação.

É que esse tradicionalismo encontra terreno preparado pelo discurso católico, pela reflexão proveniente da elite conservadora, a se antepor ao liberalismo radical, aos projetos de mudanças políticas e sociojurídicas, então exigidas pela nação, que buscava quebrar os vínculos com um passado recalcitrante e atrasado.

Tal foi exposto com precisão por Francisco Elias de Tejada, tomando o ano de 1895 por ponto de referência. A crise religiosa foi pioneira, acarretando a crise política, com sequelas terríveis na sociedade, gerando a anarquia, a desordem, a confusão dos espíritos.

A primeira tem por núcleo central o ateísmo, ou a incompatibilidade entre a questão de Deus e a questão política, embasado no liberalismo, na onda de desgovernos que assaltavam as nações do Ocidente.

Em outras palavras, o egoísmo, empolgando o poder, e, em última análise, o afastamento de Deus e de sua lei, constituíram o mais grave empecilho à ordem.

*O fato histórico axial que desatou a anarquia, a injustiça, foi a Revolução Francesa (*As Doutrinas Políticas de Farias Brito*, pág. 136 e ss.).*

E este julga estar na Reforma o evento inicial de todo esse descalabro representado pela crise de civilizações a que assistia.

E diga-se que, ainda no julgamento de Elias de Tejada, o tradicionalismo de Farias Brito não forma uma elaboração decorrente de uma meditação profunda, mais consciente.

Ele já encontra esse tradicionalismo praticamente feito. Apenas lhe deu uma roupagem um pouco mais diferente. Os acréscimos que vêm daí emergem, conforme visto, e se embricam com a dinâmica do seu pensamento.

O grande mérito de tudo isso reside no afã com que o filósofo cearense leva esse tradicionalismo às bases de nossa nacionalidade, alongando o seu alcance.

. . . .

Farias Brito: uma vida extremamente rica

ANTÔNIO CARLOS KLEIN*

I

"SE a popularidade fosse a medida exata do valor dos indivíduos, muito mal colocados haveriam de ficar alguns dos mais dignos representantes da espécie humana. E de modo particular os filósofos", grava, com assombrosa atualidade, em 1939, Jônatas Serrano. Os privilegiados pela fama são bem conhecidos. "É só abrir gazetas ou revistas: lá estão em retratos, anedotas, minúcias de traços pessoais, quiçá de excentricidades e absurdos. E se lhes disputam, como relíquias, fotografias e autógrafos." Quanto aos filósofos, "quem os conhece e admira, fora de um reduzido círculo de eruditos ou diletantes, se não for excepcionalmente, por motivo quase sempre fútil, passageiro, mero capricho da inconstante Moda"?

Apesar disso, Farias Brito sustentou, com toda propriedade, que filosofar é uma "atividade permanente do espírito humano" e que o

* Antônio Carlos Klein é mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará. juiz de Direito no Ceará.
Autor de *A importância dos partidos políticos no funcionamento do Estado* (Brasília Jurídica, 2002) e de dois títulos para a Coleção Terra Bárbara, da Fundação Demócrito Rocha, *Paulo Bonavides*, em 2003, e *Farias Brito*, em 2004.

homem a quem inspira o amor da verdade "não se exalta e, sejam quais forem as tempestades do mundo, permanece sempre sereno. Não injuria; não condena; não estigmatiza; procura entender". Assim, embora a futilidade, a mentira e o erro possam até dominar durante certo tempo como verdades, tal domínio será sempre transitório. "Não há injúria, por mais violenta e brutal, que possa matar o que está destinado a viver, nas mesmas condições que não há elogio que possa dar vida ao que está morto, ou sequer dar aparência de mérito ao que é nulo", escreveu, certa ocasião, o filósofo que dedicou sua vida à valorização do espírito, colidindo com o pensamento dominante em sua época, maciçamente voltado à compreensão exclusiva do plano material (positivismo, evolucionismo, mecanicismo, materialismo) e que resultou numa era de ceticismo e cinismo.

Em suas primeiras obras, ainda sob a influência de Tobias Barreto, sua visão é de coloração panteísta, retratando, à maneira de Spinoza, um mundo regido não por um deus semelhante ao ente descrito pelos teólogos, mas, antes, por um princípio que explica a natureza e serve de base ao mecanismo da ordem moral na sociedade. Em seus últimos escritos, volta-se para um espiritualismo cada vez mais pronunciado. Apoiando-se em Henri Bergson, abandona o naturalismo inicial e nega a matéria por considerar os corpos como simples fenômenos e a força intelectual uma cousa em si mesma. Identifica, então, o espírito com a própria consciência. Em O Mundo Interior *comenta:*

> O materialismo, entretanto, não conhecendo, ou não pretendendo conhecer das cousas, senão o aspecto exterior, só admite corpos. Mas como afirmar ou negar qualquer cousa, sem reconhecer-se a si próprio como espírito, aquele que nega ou afirma, uma vez que só um espírito, isto é, uma consciência, pode afirmar ou negar?

E, com uma lógica irrefutável, conclui:

> O espírito não é somente a base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda a dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos céticos. E negá-lo é cousa que, só por si, envolve absur-

> do, porque negar é ato da consciência e a consciência é fenômeno do espírito. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento.

Clóvis Beviláqua observa com perspicácia que não há descontinuidade entre essas duas fases do pensamento de Farias Brito. "Uma é o desdobramento da outra, evolução natural da outra." Afirma ter Farias Brito hesitado, por um momento, "entre as duas concepções fundamentais do mundo, o naturalismo e o espiritualismo, para afinal decidir-se pelo espiritualismo, a que soube dar uma feição particular, em muitos pontos original".

Sócrates dizia que a filosofia era um aprendizado da morte, talvez por isso as palavras de Nestor Vítor sejam as que melhor descrevam Farias Brito, "um sertanejo que se fez sábio e um sábio que achou melhor ser um santo. Saiu, por isso, um filósofo à maneira de Sócrates, filósofo principalmente para conhecer-se a si mesmo e aprender a morrer, no que ainda traduziu a tristeza ensimesmada do homem do sertão". O pensador alencarino, senhor de uma modéstia incurável, avaliou a própria existência em patamar mais singelo. "Devo afirmar que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente um homem sem história, porque nunca se passaram comigo cousas extraordinárias." Nada poderia ser mais falso, como veremos adiante.

II

O rio Arabê, ou rio das baratas, banha a serra de Ibiapaba, na divisa do Ceará com o Piauí. Até o século XVII, somente tapuias habitavam a região. Principiada a colonização, a Companhia de Jesus tratou de catequizar os silvícolas locais. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas de Portugal e domínios, uma dispersão atingiu a antiga missão. Foi quando um índio aculturado, de nome Jacó, reuniu os nativos conver-

tidos que o tinham como cacique e, rumando ao sul, encontrou refúgio em certo ponto das margens do Arabê, criando ali um povoado. Logo após sua instalação, outras tribos montaram suas cabanas em volta da nova aldeia, fazendo com que o reduto rapidamente crescesse.

Jacó ergueu um templo de taipa no centro do lugarejo e deu-lhe o nome do seu santo de devoção. Cerca de 900 metros acima do nível do mar, São Benedito prosperou graças a seu clima aprazível, favorável ao plantio de frutas (alimento raro na dieta nordestina) e por oferecer mais resistência ao flagelo da seca, embora não imune.

Em 1872, São Benedito é elevada à categoria de vila, emancipando-se de Viçosa do Ceará. Dez anos antes, em 24 de julho de 1862, nasceria, naquela freguesia, Raimundo de Farias Brito, primogênito de Marcolino José de Brito e de sua esposa, Dona Eugênia Alves Ferreira. Além do sitiozinho da Boavista, na cinta da serra, o casal tinha uma casa no centro do vilarejo, próxima à igreja, que serviu de berço ao filósofo. Marcolino era escrivão em São Benedito, sendo, pois, entendido nos rudimentos da lei.

Vale ressaltar que a data exata em que o pensador veio ao mundo, bem como a grafia correta de seu nome, já deram causa a várias polêmicas.

O dissenso entre os estudiosos, no que tange à data, se deve ao fato de Rocha Pombo, historiador e amigo particular de Farias Brito, ter indicado 24 de julho de 1864 como sendo a correta, no que foi seguido por Jackson de Figueiredo. Clóvis Beviláqua e o Barão de Studart apontam para o ano de 1863. Jônatas Serrano, autor da mais bem elaborada biografia sobre Farias Brito, registra o dia 24 de julho de 1862, sob a égide de um documento irrefutável: a certidão de batismo encontrada quando de sua viagem a São Benedito.

Quanto à grafia, o próprio filósofo contribuiu decisivamente para a confusão ao assinar, em diferentes épocas, de diferentes formas: Raymundo de Farias Britto, Raymundo de Farias Brito, R. de Farias Brito, R. Farias Brito. Essa liberdade com as variantes (uso do duplo t, omissão ou inclusão da preposição de) ocorreu, em parte, devido a refor-

mas ortográficas, que levariam também ao uso de Raimundo, com i, sobretudo nas referências ao filósofo (ele próprio preferia o y). Seu batistério não cuidou de discriminar o nome completo, mas tão-somente o prenome. Optamos, à guisa de padronização, por uma fórmula que nos pareceu ser a mais adequada, por respeitar a preferência do dono do nome, embora transgredindo a fórmula moderna.

Os avós paternos de Raimundo eram Fidélis José Brito e Silvana Teodora da Silva. Os avós maternos, Joaquim Pedro da Cruz e Isabel Rodrigues de Farias, foram seus padrinhos. O casamento dos pais e seu batismo foram celebrados pelo coadjutor local, padre João Crisóstomo Freire, com a chancela do vigário de Viçosa, padre José Beviláqua que, por romper o voto de celibato, tornou-se pai de outro grande cearense – o jurista Clóvis Beviláqua.

Em 1865, os Farias Brito partem de São Benedito, deixando para trás a Boavista, de cultivo difícil e pouco rendoso, e indo ter no sítio Alagoinha, distante cinco léguas da cidade de Ipu. Na Alagoinha, Marcolino instalou uma escolinha de alfabetização com o indiscutível propósito de aprimorar a educação da prole.

O nomandismo da família teve nova etapa em 1870, quando migram para Sobral, torrão natal de Marcolino. Para sustentar a prole, o patriarca montou uma quitanda na heráldica cidade. Apesar da origem humilde não lhes ter permitido avançar nos estudos, o pai e a mãe do filósofo mostraram-se obstinados em evitar que o filho tivesse o sofrido destino de um homem de poucas letras. Farias Brito consignaria a dívida: "Meu pai só tinha um intuito na vida: educar-me."

Raimundo começou a estudar em casa sob a tutela da D. Laureana Maria Bravo, sua tia Dedé. Em dezembro de 1874, prestou exames para o Ginásio Sobralense, obtendo aprovação. Lá, foram seus preceptores Francisco Pedro de Sampaio, diretor da instituição à época, e Emiliano Frederico de Andrade Pessoa, latinista emérito e senhor de um modo peculiar de estimular seus alunos: dividia a turma em duas falanges que se desafiavam em animadas batalhas literárias e científicas. Dois de seus ex-alunos, Farias Brito e Eugênio de Barros Raja Gabaglia, se-

riam, mais tarde, professores do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Raja Gabaglia, inclusive, dirigiu o Pedro II entre 1913 e 1914.

A inteligência preponderante do futuro pensador começa a destacá-lo: em 1876, recebe distinção em francês, latim e matemática. Firma também reputação nas peças escolares. "No teatrinho Apolo", escreve Jônatas Serrano, "por mais de uma vez, em papéis de certa dificuldade, logra arrancar aplausos do público de Sobral."

Sucede então um golpe terrível da natureza: a famigerada seca de 1877.

A falta d'água já havia atingido a região muitas vezes antes e iria castigá-la outras tantas depois. Desta feita, porém, dizimou e dispersou o povo cearense em uma escala inimaginável. Tomás Pompeu de Sousa Brasil conta que 1876, "se bem que chuvoso nos primeiros meses, tornou-se seco de junho em diante" e quando a água não chegou em dezembro daquele ano, nem nos primeiros meses do ano seguinte, não tardaram os efeitos previsíveis: lavouras extintas, gado morto e criação perdida. Esgotadas as raras provisões, teve início o êxodo do interior para o litoral.

A primeira leva de notícias a desembarcar no Rio de Janeiro encontrou um inesperado adversário. Convencido de que a oposição provinciana agigantava as dimensões da tragédia, José de Alencar, representante do Ceará no Parlamento, sustentou em plenário, meses antes de morrer, que os informes sobre o problema eram exagerados. A repercussão desse discurso contribuiu para que o governo não prestasse o socorro necessário. A ajuda vinda de outras províncias foi igualmente reduzida. Em consequência, o movimento migratório explodiu. O sertão tornou-se quase deserto. Fortaleza passou a receber uma média de 500 flagelados por dia. Num piscar de olhos, a capital cearense saltou de 20 mil para inacreditáveis 130 mil habitantes em função dos retirantes. Num piscar de olhos, uma das mais lindas cidades do Império, com 45 largas ruas, 16 praças ornadas de frondosas árvores, edifícios elegantes, iluminação a gás e abastecimento d'água, frutos de trinta anos do vertiginoso progresso do Ceará obtido com a exportação de algodão (e que só encontrava pujança similar na província de São Paulo), degradou-se rapidamente às vistas de todos.

Em 1878, como a situação não se revertesse, o que já era alarmante tornou-se mefítico. "Segundo os jornais da época", diz Lira Neto, "a fome fazia com que os sertanejos comessem tudo o que lhes aparecesse pela frente: cães, gatos, morcegos, calangos, cobras, urubus. Em Quixadá, havia sido registrado até mesmo um caso de canibalismo. Um homem, alucinado pela fome, havia estrangulado, assado e comido o filho de dois anos".

A grande estiagem do último quartel do século XIX levou até D. Pedro II às lágrimas. Ante os incessantes relatos de desgraças, o imperador anunciou que venderia até a última jóia de sua coroa, se preciso fosse, para que nenhum outro nordestino viesse a morrer de fome ou de sede. As construções dos primeiros grandes açudes nordestinos datam dessa época, dentre eles está o do Cedro, justamente em Quixadá.

Os Farias Brito não ficaram imunes ao que se passava: haviam deixado Sobral para retornar a Alagoinha ainda em fins de 1876. Lá, perderam tudo quanto possuíam e ficaram na mais absoluta miséria. Após resistirem por mais de um ano, decidiram, em 1878, rumar para Fortaleza. É como qualquer outro flagelado que Raimundo, aos 16 anos de idade, chega na capital da província com sua família, "vestindo pobres roupas de algodão, calçando alpercatas de couro e puxando um burrico carregado de velhas malas", na preciosa descrição de Jônatas Serrano. Após enfrentar a travessia do deserto, ansiava por uma trégua. Uma nova provação, contudo, o aguardava.

Em setembro de 1878, após 21 meses de um prolongado verão, uma epidemia de varíola assolou Fortaleza. Na guerra franco-prussiana, apenas oito anos antes, morreram, pela mesma doença, 23 mil soldados franceses em um contingente de um milhão de homens, fato que alarmou a Europa. O horror que nos atingiu causou, em um efetivo populacional quase dez vezes menor, mais de 27 mil vítimas fatais, quase um quarto de toda a gente que habitava a cidade e cercanias por aqueles dias.

Nos abarracamentos *onde os retirantes eram confinados (que na seca de 1915 seriam designados, mui apropriadamente, como*

campos de concentração*), vivia-se "numa promiscuidade de cães dentro de uma esterqueira", atesta Rodolfo Teófilo. Desatentos aos mais rudimentares preceitos de higiene, depauperados pela deficiência alimentar, corrompidos moralmente, flertavam com a má sorte. Um péssimo serviço público de saúde (apenas cinco por cento da população era vacinada) e a preocupação política voltada inteiramente para salvar o povo da fome completavam o quadro.*

A varíola já grassava no Rio Grande do Norte e iniciara a invasão do Ceará pelo Aracati onde outra infinidade de famintos se aglomerava. Em 12 de agosto de 1878, o Purus *atracou no porto de Fortaleza com dois variolosos a bordo. Expulsos da embarcação, tiveram de ser recolhidos ao Lazareto da Lagoa Funda, morrendo pouco depois. Não se constatou imediata propagação do mal e os receios se dissiparam. Virado o mês, entretanto, no* abarracamento *de Pacatuba, surgiam os primeiros casos.*

Alastrando-se com rapidez, antes que setembro findasse já o Lazareto da Lagoa Funda tinha em tratamento os 300 enfermos de sua lotação. Dentro em pouco, milhares de doentes eram recolhidos aos prédios destinados a tentar conter a expansão da moléstia. Um número ainda maior de contagiados, porém, acabava no mais completo abandono, morrendo à míngua, cobertos da cabeça aos pés com as chagas que vertiam pus e cuja dor imensa provocava urros até do gentil contato de uma folha de bananeira imbuída em óleo, único paliativo à disposição dos mais desafortunados.

Para debelar a peste das bexigas*, todos os médicos de Fortaleza foram contratados pelo governo, trabalhando com uma abnegação exemplar. À noite, um ritual inútil, ordenado pela ignorância da Câmara Municipal, se repetia: acendiam-se vasos com alcatrão em todas as ruas "para que o fumo do pixe desinfectasse a atmosfera viciada pelos micróbios da peste" explica, pasmo, Rodolfo Teófilo.*

No dia 10 de dezembro, quando o cemitério da Lagoa Funda recebeu 1.004 cadáveres, deu-se o auge. Os 52 coveiros de plantão não deram conta de abrir valas suficientes para enterrar tantos corpos e 230

restaram insepultos ao cair da noite. Na manhã seguinte, depararam-se com um cenário que não era causado pela aguardente ingerida aos litros (gênero de primeira necessidade para anestesiar a mente e o olfato de tanta miséria e podridão): urubus e cães disputavam pedaços de carne humana espalhados por todo o chão do lugar santo. Depois deste tétrico festim, a peste foi sendo aplacada até desaparecer com a volta das chuvas no início de 1879.

Estes duros e seguidos acontecimentos não passariam em brancas nuvens nem na mais simplória das almas, quanto mais na de um filósofo, cujo ofício é refletir sobre a existência e o mundo. Embora haja poucos registros de como este período chegou a lhe afetar pessoalmente, é quase certo que tenha perdido um irmão ou parente próximo de doença ou de fome, pois raras foram as famílias que não tenham enlutado naqueles anos miseráveis. A "capacidade de sofrer, reagir e vencer", afirma Raimundo Cândido Furtado, formou "o substrato das notáveis construções filosóficas que ele mais tarde veio a elaborar". Os que atacam a obra de Farias Brito, ironizando o amargor que a permeia, talvez não tenham, do alto de suas confortáveis vidas acadêmicas e urbanas, autoridade moral para criticar determinados aspectos do pensamento britiano.

O fim da fome e da peste encontra Marcolino e os seus em Fortaleza. A opção pela permanência, rejeitando-se as convidativas viagens ao Amazonas e ao sul do país, para onde muitos seguiram atrás de melhores horizontes, foi consciente. O patriarca dos Farias Brito sabia que chefiava um bando de ciganos, mas entendeu que era a hora de sentar um pouco a poeira e criar algumas raízes. Havia, sobretudo, a imperiosa necessidade de seus filhos retomarem os estudos, severamente prejudicados pela longa duração das tragédias.

Recuperar o tempo perdido não era tarefa fácil: somente em maio de 1879, foi que Raimundo conseguiu uma vaga no Liceu do Ceará, a mais importante instituição de educação da província na época, entretanto só pôde se inscrever na condição de mero ouvinte, posto que as matrículas daquele ano já estavam encerradas. Só no ano seguinte é que ingressa efetivamente no Liceu, completando, ainda em 1880, o curso secundário. Em paralelo, já cuidava de contribuir para o orçamento fa-

miliar dando aulas particulares de matemática. Ao concluir a educação formal secundária, se encontrava capacitado a dar aulas de grego no próprio Liceu. Seus dotes de orador foram revelados em uma festa promovida no gabinete de leitura do presidente da Província do Ceará, José Júlio de Albuquerque Barros, que, depois de ouvir o discurso do jovem são-beneditense, abraçou-o dizendo que via nele uma das glórias futuras da pátria. O elogio fácil do velho político veio a se tornar profecia.

III

Em 1881, Farias Brito cogitou em seguir para o Rio de Janeiro a fim de cursar a Escola Politécnica, onde seu talento matemático poderia se desenvolver, mas teve de abandonar o intento por falta de recursos. Feitas e refeitas as contas, os sacrifícios iam além de quaisquer possibilidades. Convicta, porém, de que era essencial viabilizar oportunidades ao rebento mais velho, cujo potencial para se tornar o futuro provedor da casa era evidente, D. Eugênia não titubeou em empregar o pouco que haviam amealhado na breve estada em Fortaleza para assegurar uma nova empreitada com destino a Pernambuco.

Admitido na prestigiada Faculdade de Direito do Recife, Raimundo e seus familiares rapidamente se reestruturam no novo ambiente: o pai, ajudado pelo padre João Augusto da Frota, cearense de Santana do Acaraú, obteve o cargo de porteiro do Ginásio Pernambucano, instituição onde o sacerdote era regedor interino; a mãe passou a fornecer regularmente refeições a vários estudantes e a lavar e engomar a roupa de alguns alunos oriundos de Sobral; seu irmão, João Marcolino de Brito, trabalhava em uma charutaria. Raimundo arrumou tempo para lecionar matemática em alguns colégios recifenses, como já o fizera em Fortaleza.

A Salamanca dos trópicos vivia uma fase convulsiva, com inúmeras transformações sendo implementadas.

No plano físico, a Faculdade, sediada em Olinda quando da fundação, estava novamente se transferindo. O velho prédio da Rua do Hospício, onde funcionava desde 1854, estava sendo substituído por um

novo edifício no bairro de Santo Antônio, tendo este fato se concretizado em 1882, no segundo ano acadêmico de Farias Brito. Na vida estudantil, as repúblicas já não tinham a mesma força e importância. O espírito boêmio havia se diluído em relação às décadas anteriores: as folclóricas brigas de ruas e carraspanas nas tavernas da Veneza brasileira já estavam quase extintas. Os acadêmicos ainda se reuniam para beber, declamar poemas, cantar modas ao som de um violão e debater ideias, mas, na maior parte do tempo, tratavam de viver em seus próprios mundos.

Farias Brito, morando com os pais, evitava ainda mais as distrações estando, como sempre, entre os mais distintos de sua turma que contava com nomes de primeira grandeza como os de Artur Orlando, Martins Júnior, Carvalho de Mendonça, Hosannah de Oliveira e Fausto Cardoso. A causa abolicionista, contudo, animou Farias Brito a encontrar tempo para redigir o Iracema*, em parceria com J. C. Linhares de Albuquerque e Álvaro de Alencar, jornal onde defendia a libertação dos escravos em Pernambuco.*

Aos temas republicanos e abolicionistas, já bem disseminados no meio daquela culta juventude, somavam-se muitas das novíssimas teorias europeias. Comte, Darwin, Spencer, Haeckel, Littré, Post, Ihering, Savigny, Hartmann, Noiré, Stuart Mill, Schopenhauer e vários outros inundavam os corredores da faculdade, sendo estudados e debatidos com fervor. No epicentro deste movimento cultural, que gerou a chamada Escola do Recife, estava Tobias Barreto, um sergipano mulato cuja vida "mais que um biógrafo aguarda um romancista", assevera Luís Washington Vita.

Nascido pobre, Tobias Barreto de Meneses aprendeu latim com um padre, e violão, sozinho. Expulso de um seminário baiano na primeiríssima noite, terminou a madrugada em uma república de estudantes que pegou fogo horas depois. Anos mais tarde, ao chegar em Recife para estudar Direito, sofre o coice violento de um burro tão logo pisa em terra e é acometido de varíola logo em seguida. Trocava desafios poéticos e dividia as preferências e simpatias dos colegas com, simplesmente, Castro Alves. Formado, vai advogar e fazer política em Escada, no sertão pernambucano. Antes da mudança adquire um dicionário de alemão.

A paixão pela cultura germânica foi arrebatadora e a forma de extravasá-la foi única: imprimiu um jornal filosófico na língua teutônica, o Deustscher kampfer*, no qual exercia as funções de diretor, editor, redator e, como os poucos letrados de Escada mal sabiam o próprio idioma, também era seu único leitor! Em 1882, de volta a Recife, entra para o quadro docente da Faculdade de Direito. Morre em 1889, com apenas cinquenta anos de idade.*

Na catedral jurídica, esse mestre nada ortodoxo tornou-se a mais importante figura da Filosofia do Direito brasileiro no século XIX. Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando, Fausto Cardoso e Graça Aranha estão entre seus pupilos mais notáveis.

A Escola do Recife não era um grupo homogêneo cujos membros são todos perfeitamente identificáveis. Ela não surgiu em data exata, de forma organizada, fruto de reuniões periódicas registradas em ata, voltadas para a elaboração de um pensamento unívoco. Era, antes, resultado da somatória das mentes brilhantes que, fortuitamente, estavam reunidas no mesmo espaço e tempo e voltaram seus interesses para temas convergentes. Assim, não foi a faculdade que organizou sua famosa escola de pensamento. Esta surgiu espontaneamente no seio daquela.

A rivalidade no campo intelectual proporcionava épicas contendas. Os novos gladiadores, que usavam a pena no lugar da espada, dividiam-se em dois grupos básicos: os monistas, também chamados de materialistas, que acreditavam somente na existência da matéria, e os dualistas, ou espiritualistas, crentes da matéria e do espírito.

Ora, como os principais corifeus da Escola do Recife se apresentavam como monistas, estruturando no positivismo e, sobretudo, no evolucionismo os pilares de seus pensamentos, muitos estudiosos modernos asseguram não ter havido qualquer envolvimento de Farias Brito com a matilha guiada por Tobias Barreto, salvo na condição de proscrito e que, portanto, a influência de Tobias Barreto sobre Farias Brito teria sido nula. Contudo, a aproximação de Farias Brito com os eixos da Escola do Recife é apontada por alguns respeitáveis filósofos. Na visão deles, o cearense foi um sectário do grupo que, por ser um eterno contestador, pu-

nha-se quase sempre em discordância com os demais, sem deixar de participar do ideário recifense.

Antônio Paim diz ter sido moda, durante certa época, contrapor a obra britiana "à de seu mestre e inspirador Tobias Barreto, em vista do desfecho espiritualista que imprimiu a uma das vertentes da Escola do Recife" e que esta maneira de considerar a questão está de todo superada. Hermes Lima acrescenta que Barreto inspirava-se mais em Noiré do que em Haeckel e que, por isso, o monismo do sergipano era de feição agnóstica, e não ateia, com uma leve tendência espiritualista. Laerte Ramos de Carvalho conclui que a influência do sergipano sobre o cearense foi significativa e que "a conciliação da teleologia com o naturalismo, tentada por Tobias Barreto, foi a principal preocupação de Farias Brito". Sem as ideias de Tobias Barreto, tão patentes nos escritos britianos, estes jamais poderiam ser satisfatoriamente compreendidos.

A fração barretiana na formação de Farias Brito é fruto natural do convívio por dois anos intensos com este renovador de ideias. Além de ter ministrado aulas a Raimundo, Tobias Barreto também fez parte da sua banca de examinadores tanto no segundo quanto no terceiro ano de seu curso e tal fato certamente obrigou Farias Brito a ler não só os textos do mestre, mas também aqueles de sua predileção.

Em 19 de novembro de 1884, Farias Brito colava grau. Avançara um ano acadêmico quando, meses antes, empenhara-se ao máximo e prestara, com o uso da permissão legal, os exames dos terceiro e quarto anos num intervalo de apenas quatro meses. Encerrava-se o ciclo formal de aprendizado e tinha início uma nova etapa em sua vida, repleta de desafios.

IV

Quando ainda estava para concluir seu curso superior, no Recife, Farias Brito recebera a nomeação para a promotoria de Viçosa, feita pelo então presidente do Ceará, Carlos Honório Benedito Ottoni.

Naqueles tempos, a escassez de bacharéis justificava que o preenchimento do cargo fosse por indicação e não por concurso.

Viçosa, vizinha a São Benedito, era a terra natal de Clóvis Beviláqua com quem Raimundo convivera, em Recife. Beviláqua se tornaria célebre por elaborar o Código Civil brasileiro de 1916. Três anos mais velho que Farias Brito, cursa a faculdade de 1878 a 1882. De volta ao Ceará, luta pela promotoria de Aquiraz, mas tem seu pleito negado pelo antecessor de Ottoni, Domingos Antônio Raiol. Decepcionado, recusa a oferta da promotoria de Maria Pereira (antigo nome de Mombaça) e parte para o Maranhão, onde é nomeado promotor de justiça de Alcântara. Lá, casa-se com Amélia Carolina de Freitas, filha do presidente da província, José Manuel de Freitas. Com a nomeação do sogro para a presidência de Pernambuco, retorna a Recife em 1884 para assumir o cargo de bibliotecário da faculdade.

Farias Brito foi co-acadêmico de Beviláqua por dois anos (1881 e 1882) e, sendo um rato de biblioteca, reencontrou o conterrâneo em muitas oportunidades, no decorrer de 1884. Tudo indica que o jurista e o filósofo mantiveram uma salutar amizade por toda a vida. Em carta datada de 9 de setembro 1901, Farias Brito trata o amigo por "Clóvis", revelando intimidade, e conta, entre outras cousas, que artigos do jurista deixados a seu encargo ainda não haviam sido reproduzidos na imprensa local, apesar de sua insistência. Não seria, portanto, leviano cogitar que Beviláqua, sendo agora genro do presidente da província, possa ter intercedido a favor de Farias Brito para que ele recebesse tão fortuita nomeação.

Em Viçosa, o novo promotor dedica-se também ao ensino, e de maneira abnegada, ou seja, sem perceber remuneração alguma, num raro exemplo de amor ao magistério e à educação da mocidade. A partir de um determinado julgamento, as relações entre o promotor e o juiz de Viçosa, José Patrício Natalino de Castro, teriam azedado. Conta-se ter Farias Brito obtido uma condenação que contrariou interesses de alguns dos poderosos locais. O desgaste findou com um pedido vitorioso de remoção para Aquiraz, ironicamente a mesma comarca que, anos antes, havia sido negada a Beviláqua.

A proximidade da nova comarca e antiga capital da província com Fortaleza e os parcos afazeres da promotoria permitiram que Farias Brito participasse da vida cultural e política fortalezense. Entre 1886 e 1888, Raimundo publica, com certa regularidade, ensaios e poemas em diários e gazetas fortalezenses, sobretudo no jornal Libertador*, de João Lopes. Em novembro de 1886, com a fundação do Clube Literário de Fortaleza, colabora n'*A Quinzena*, revista do clube, onde se liam trabalhos de Justiniano de Serpa, Guilherme Studart, Antônio Sales, Rodolfo Teófilo, Juvenal Galeno, Antônio Bezerra e outros baluartes da cultura local. Em seus escritos era patente que o pendão filosófico superava o jurídico. Discute o suicídio em uma peça, analisa o crime e o criminoso noutra, publica um curioso estudo criticando a psicologia matemática e a redução da alma a uma equação e antecipa alguns dos versos que estariam em* Cantos Modernos. *Os ensaios filosóficos, por sinal, também seriam reunidos, posteriormente, em* Finalidade do Mundo.

Em 1888, o novo presidente do Ceará, o paulista Antônio Caio da Silva Prado, visita Aquiraz onde é saudado pelo promotor da comarca. Encantado com a oratória e a erudição daquele homem baixo e franzino, mas de olhar brilhante e voz forte, Caio Prado convida-o para o cargo de secretário de governo. "As duas manifestações fundamentais do espírito humano na marcha geral da sociedade são a política e a filosofia", escreveu Farias Brito que, aos 26 anos, assumia a invejável pasta pública.

A morte prematura de Caio Prado, em 25 de maio de 1889, levou Farias Brito a deixar o governo. Decide, então, viajar rumo ao Rio de Janeiro para uma curta temporada dedicada à publicação de seu primeiro livro, de poemas, Cantos Modernos. *A poesia do filósofo faz a linha engajada, mas a temática já estava saturada e, pior, defasada: muitos versos, escritos há anos, falavam da abolição da escravatura (a Lei Áurea já havia sido promulgada) e os demais pregavam a queda da Monarquia. Ocorre que, justamente quando se encontrava no Rio de Janeiro, Diodoro da Fonseca proclama a República. Entusiasmado com o novo regime, Farias Brito gravou na introdução de* Cantos Modernos *que teve a "felicidade inaudita" de prever o "grande acontecimento",*

uma tolice perdoável por ter sido escrita no calor do momento, polvilhada pelo idealismo dos seus 27 anos.

De volta a Fortaleza, ingressa em chapa organizada por Antônio Joaquim Rodrigues Júnior pleiteando uma vaga de representante do Ceará no Congresso Constituinte nacional. Na véspera da eleição, o governador Luís Antônio Ferraz, sob o pretexto de haver uma conspiração em andamento, ordena a prisão do Conselheiro Rodrigues Júnior e de mais uma dúzia de pessoas que lhe faziam oposição, dentre as quais Raimundo de Farias Brito. O filósofo escondeu-se para não sofrer a injusta coerção. Somente ele e dois outros da lista conseguiram furtar-se àquela arbitrariedade. Dez dias depois, um telegrama do governo federal determinou a revogação da medida. A esta altura, porém, já haviam sido eleitos os membros da Constituinte, todos coincidentemente ligados a Ferraz. Rascunhou-se, ali, o futuro da Velha República, marcada por eleições fraudulentas e de uma virulência desmedida.

Afastado da cena pública, dedica-se à advocacia e ao magistério. A 10 de fevereiro de 1891, morre Ferraz, o primeiro governador do Ceará republicano. Seu sucessor foi o general José Clarindo de Queirós, sendo vice-governador Benjamim Liberato Barroso. No curso da nova administração, o filósofo recupera prestígio. No dia 12 de maio de 1891, é nomeado para reger interinamente a cadeira de Matemática na Escola Normal. A 4 de julho, foi indicado professor interino da cátedra de História Geral no Liceu do Ceará. Em 30 de setembro, defendeu, com êxito, a tese Pequena História. Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus, *no concurso para provimento efetivo deste último cargo. Quatro dias antes, a 26 de setembro de 1891, tomava posse como secretário de Estado dos Negócios do Interior.*

A 3 de novembro de 1891, Deodoro da Fonseca decreta estado de sítio no Distrito Federal e em Niterói e dissolve o Congresso. O ato teve o apoio de quase todos os governos estaduais, incluindo o do Ceará. A única exceção foi o Pará. A resistência à ditadura diodorista fulmina, em 23 de novembro do mesmo ano, a ação do marechal. O contragolpe

levou Floriano Peixoto à presidência e a atitude dos governadores não foi esquecida, e uma das primeiras resoluções do novo líder vem a ser a deposição dos que deram sustento ao golpe. Achando-se no direito de conservar-se em seu posto, Clarindo de Queirós não atende à determinação de Floriano, procurando, em telegramas sempre obsequiosos, mostrar-se merecedor de permanecer no cargo, por ter sido eleito (indiretamente) e contar, segundo dizia, com respaldo popular. Explicava que não se opusera a Diodoro porque suas atribuições eram limitadas ao Ceará e sua "conduta reservada" visava "evitar perturbações lamentáveis", não se conformando em ser "acusado de incoerente".

Seus apelos não sensibilizaram o Marechal de Ferro que, aliás, não ganhou este apelido gratuitamente. Na tarde do dia 16 de fevereiro de 1892, alunos da Escola Militar e as forças federais sitiadas em Fortaleza, armados de metralhadoras e canhões, cercam o palácio do governo. A magra resistência seria oferecida pelo Corpo de Segurança e alguns paisanos.

Na manhã seguinte, depois de treze horas de bombardeio, Clarindo, tendo ao lado seu genro, Marcos Franco Rabelo, rende-se. As paredes do prédio, arruinadas pelas balas da artilharia, já ameaçavam desabar. O Barão de Studart anotou 13 mortes no episódio. Em 8 de março, vinte dias após sua deposição, Clarindo lança um manifesto que muitos consideram ter sido redigido por Farias Brito, onde chora as suas mágoas e finda dizendo-se ainda, de direito, governador do Ceará. Foi desterrado, no ano seguinte, para Cucuí. Faleceu a 28 de dezembro de 1893, no Rio de Janeiro.

Farias Brito, em artigo publicado no Norte *na semana seguinte ao ataque do palácio, analisou, com a maior parcialidade possível, os acontecimentos daquele dia. Condena a truculência de Floriano, mas o comportamento escorregadio de Clarindo escapa às suas críticas, vendo seu benfeitor, como manda a gratidão, apenas como um mártir que se portou, ao lado de seus combatentes, com heroísmo.*

V

A deposição de Clarindo de Queirós leva Farias Brito a abandonar para sempre suas ambições políticas. As retaliações ao ex-secretário atingiram até seu cargo de professor concursado. Só em 1896 voltou ao Liceu, por nomeação de Nogueira Acióli, para ocupar a cadeira de grego que permuta, posteriormente, pela de História, sua cátedra de direito, e que vinha sendo ocupada por Graco Cardoso.

Mergulha no ensino e nas investigações filosóficas, complementando seu tempo com uma ou outra causa forense. Foi em 1892 que concebeu a ideia de escrever Finalidade do Mundo*, plano que divulga no artigo "Divagações em torno de uma grande mentalidade", pela* Revista do Instituto do Ceará*. Cuida, então, de reescrever seu material da década de 1880, textos publicados no* Libertador*, n'*A Quinzena *e noutros periódicos, para darem corpo à grande obra, sem esquecer os estudos mais recentes, como os impressos na* Revista Moderna*, de Adolfo Caminha, com destaque para o ensaio "Método associacionista", onde dissecara o pensamento de Bain, Stuart Mill e Spencer. Redigiu, por igual, vários novos capítulos até que, entre o final de 1894 e o início de 1895, nascia o primeiro volume da trilogia* Finalidade do Mundo*, sob o título de "A filosofia como atividade permanente do espírito humano".*

Enquanto trabalhava n'"A filosofia como atividade permanente do espírito humano", entre 1892 e 1895, contrai, a 2 de dezembro de 1893, núpcias com Ana Augusta Bastos, apelidada de Nanoca*, filha do comerciante viúvo João da Costa Bastos.*

A Academia Cearense nasce em 15 de agosto de 1894. Foram seus fundadores: Tomás Pompeu, Guilherme Studart, Pedro de Queirós, Valdemiro Cavalcanti, Raimundo Arruda, Álvaro Mendes, Antônio Augusto, José Carlos Júnior, Virgílio de Morais, José Fontenele, José de Barcelos, Antônio Bezerra, Drummond da Costa, Eduardo Studart, Adolfo Lima Freire, Alves de Lima, Eduardo Salgado, Alcântara Bilhar, Franco Rabelo, Benedito Sidou, Antonino Fontenele, Teodorico Filho, Álvaro de Alencar, padre Valdevino Nogueira, Henri-

que Thérberge, Justiniano de Serpa e Farias Brito, que era o orador da Casa.

Escreve dois ensaios biográficos para a Revista da Academia Cearense*: o de Tomás Pompeu, em 1896, e o de Guilherme Studart, o Barão de Studart, no ano seguinte. Na mesma revista, um texto analisando a filosofia de Malebranche vem a lume no ano de 1898.*

No dia 17 de fevereiro de 1895 nasce seu primogênito, batizado de Raimundo, como o pai. A criança viveu apenas dez meses, partindo na madrugada do dia 8 de dezembro daquele mesmo ano. O registro que deixa é singelo, mas tocante: "Mesmo na noite em que morreu, disse papai e mamãe, sendo que mamãe foi então pela primeira vez."

A 6 de janeiro de 1897, nasce Filomena. Batizada na igreja do Patrocínio, teve como madrinha Nossa Senhora do Bom Parto, sendo padrinho o avô Marcolino.

Após o parto da filha, a esposa, já há muito doente, teve seu quadro agravado, vindo a falecer a 11 de junho de 1897. "Só então pude verdadeiramente compreender quanto era digna e boa", anota em seu Álbum de família. "Eu sabia que ela tinha de morrer, pois não me podia iludir sobre a gravidade de sua moléstia e supunha por isto que havia de assistir sem abalo à grande crise; mas é só agora, depois que ela já não existe, que compreendo quanto ela me era necessária." Depois de receber os últimos sacramentos, Ana Augusta fala ao marido: "Eu vou para o Céu, eu vou ver meu filho. Tu ficas com a Meninha. Não te cases mais: vive para a Meninha." Enterrada com a mesma vestimenta do noivado, Nanoca *deixa um viúvo desolado a se questionar: "Será esta a condição mesma da existência, meu Deus, ou é que fomos mais infelizes do que todos os outros?"*

Afogando-se no trabalho, Farias Brito, em 1899, imprime Filosofia Moderna*, segundo volume de* Finalidade do Mundo.

Em 1901, resolve fazer uma viagem de passeio pela Europa em companhia do sogro e amigo, João Bastos. Já em Pernambuco, Bastos desiste da meta e regressa ao Ceará. Raimundo desvia, então, sua rota para o Rio de Janeiro. Passados alguns dias de sua chegada ao Rio, teve

um sonho que o impressiona: seu pai levava uma enorme queda, ficando inteiramente sem sentidos. O sonho se repete e, sem titubear, arruma as malas e retorna a Fortaleza no primeiro paquete.

Ao chegar em casa, encontra o velho pai combalido por uma lesão cardíaca que lhe causava uma pneumonia passiva: um caso perdido para a medicina do início do século passado. Os últimos dias de seu "melhor amigo [...] que tinha em mim toda a sua esperança e todo o seu amor, e o único que seria capaz de dar por mim a própria vida" foram agonizantes.

O filósofo preocupa-se em pedir o consentimento do moribundo pai para casar-se novamente. Marcolino era muito apegado a Ana Augusta, a quem chamava de santa. "Ela me espera e em breve estarei com ela." Raimundo havia jurado, no leito de morte da esposa, não mais se casar para se dedicar exclusivamente a Mena, mas se enamorara novamente e a bênção paterna lhe permitiria quebrar a promessa. "Dou, meu filho; dou de todo o coração. Não é de seu gosto? Pois é também do meu."

Na tarde do dia 16 de agosto de 1901, Marcolino bebeu um último copo de água de laranja que Eugênia lhe trouxe e começou a entrar em síncope. Raimundo, que estava no quarto vizinho, alertado pelo pisado forte do cunhado José Bastos, corre a tempo de pegar a imagem de Jesus para a qual seu pai voltou os olhos no momento final.

Casa-se, a 29 de setembro de 1901, com Ananélia, vinte anos mais nova. Filha de Trinfã Francisco Alves e Maria dos Anjos Alves. Ao pedir sua mão ao sogro, um homem alvo no tempo em que isso tinha muito valor, este hesitou. Genro caboclo implicava netos caboclos. A admiração pelo pretendente, contudo, prevaleceu. "Dou por que o senhor se chama Raimundo de Farias Brito", sentenciou.

No início de 1902, parte para Belém do Pará, levando a nova esposa, a filha do primeiro casamento, a mãe e os demais membros da família que dantes viviam sob a égide de Marcolino, como a tia Dedé, além dos agregados que, aliás, como é tradição nas famílias nortistas, sempre estiveram presentes na casa e na vida de Farias Brito.

Decorridos poucos meses de sua chegada, leu na Província do Pará *de 11 de agosto de 1902 um virulento artigo do major Gomes de Castro, positivista, contra o padre Júlio Maria que estava proferindo uma série de conferências sobre o cristianismo em Belém e ousara contestar a doutrina de Comte.*

Farias Brito ficou tão indignado com o tom empregado por Gomes de Castro em seu "O positivismo e as vãs diatribes do padre Júlio Maria"*, que dois dias depois, a 13 de agosto, era estampado, no mesmo periódico, seu primeiro artigo em defesa de Júlio Maria. "Não há razão para tanta intransigência. Há no espaço da vida mental lugar para todas as doutrinas", dizia o pensador, mantendo-se cortês, em vivo contraste com o estilo raivoso de Gomes de Castro. "Não se precipite: veja que com esta exaltação compromete a sua causa", aconselha em um trecho, sustentando que não admitir a contestação dos princípios do Positivismo, "não é só fanatismo: é cegueira" posto que a noção de relatividade está intrinsecamente ligada à filosofia comtiana. Outros dois artigos de Farias Brito saem em 15 e 17 de agosto. Gomes de Castro escreve um segundo artigo em 19 de agosto, dizendo que Júlio Maria tem um "capanga intelectual", e um terceiro, a 29 de agosto que, estranhamente, vem a ser publicado no* Diário Oficial *de Belém, ante a recusa da* Província do Pará.

Nomeado, a 15 de janeiro de 1903, para o cargo de terceiro promotor público da capital do Pará, foi exonerado, a seu pedido, em 28 de janeiro de 1905. Consta, nos arquivos paraenses, um total de 108 denúncias formuladas, em regra, de forma lacônica, evidenciando que o interesse de Farias Brito não estava na promotoria.

Na advocacia, dava-se o mesmo. Via na atividade apenas um meio de sobrevivência, não uma vocação. Chegou a afirmar, posteriormente, que a advocacia era "a arte de legalizar a fraude". Em Belém, tinha escritório à Rua João Alfredo e trabalhava com um solicitador, Antônio de Melo Filho. Raimundo confiava cegamente em Melo Filho, assinando as peças do auxiliar sem sequer lê-las.

Os anos no Pará foram marcados, sobretudo, pelo exercício do magistério superior na Faculdade de Direito, onde lecionou, a partir de 1903, como professor substituto. Supria a vaga do Dr. Passos de Miranda Filho que, no Rio de Janeiro, cumpria mandato de deputado federal. Ministrou Filosofia do Direito, Economia Política e Direito Romano. Foi, ainda, lente no Ginásio Pais de Carvalho, onde ensinava Lógica.

Suas aulas atraíam a atenção até dos transeuntes que subiam as janelas da faculdade, voltadas para o antigo Largo da Trindade, a fim de ouvir a exposição, sempre clara e erudita, do mestre cearense. Despertava enorme simpatia no alunato, sendo considerado o mais popular dos professores, portando-se com bondade e paciência inalteráveis.

O envolvimento mais intenso de Farias Brito com a filosofia deu azo a uma elaboração mais sistemática e extensa. Acompanha os novos movimentos filosóficos, pois lia com desembaraço francês, espanhol, italiano, inglês e alemão, além de latim e grego e, em 1905, publica Evolução e relatividade *ou* O mundo como atividade intelectual, *terceiro e último volume de* Finalidade do Mundo. *Neste mesmo ano, edita* A verdade como regra das ações.

Madrugador, não perdia hora: às 3 da manhã estava na banca escrevendo ou estudando até as 6; às 8 dava aula no Liceu, dali seguindo para o escritório; às 10 almoçava, depois seguindo para o escritório até as 5 da tarde, quando ia dar aula na Academia, de onde seguia para o jantar.

Belém viu crescer a sua descendência. Lá nascem três das cinco filhas que teve com Ananélia: Margarida Maria, Maria Madalena e Maria José. Luci e Sulamita nasceriam no Rio de Janeiro. A capital do Pará também serviu de túmulo, a 3 de março de 1907, para a sua professora das primeiras letras, a tia Dedé. Em constante correspondência com parentes e amigos no Ceará, dentre os quais João Brígido, mantinha-se informado acerca da política, da vida social e dos acontecimentos familiares, como a morte de seu irmão, João Marcolino.

VI

No dia 18 de setembro de 1908, morre, no Rio de Janeiro, o professor Vicente de Sousa, catedrático de Lógica da mais importante instituição de ensino secundário do país à época, o Colégio Pedro II. Por força dos arroubos republicanos, ainda ecoantes, o estabelecimento denominava-se, àquela época, Ginásio Nacional, sendo que a cadeira de lógica era ministrada no externato.

Sentindo-se plenamente apto para a conquista daquela preciosa vaga, Farias Brito lançou-se na oportunidade de ampliar seus horizontes e partiu de Belém, no início de 1909, rumo à capital política e cultural do Brasil, levando consigo nada menos que 13 pessoas, entre parentes e agregados. Era uma cartada ousada, senão temerária, bem observou Jônatas Serrano, "deixaria uma boa banca de advogado, uma cadeira na Faculdade de Direito, amigos e discípulos, e vinha se expor aos rigores de uma prova rude, num prélio dos mais encarniçados". Os outros concorrentes eram, todos, nomes de grande valor: Monsenhor Fernando Rangel, um mestre da disciplina com longa prática de ensino, Roberto Gomes, Agliberto Xavier, Adrien Delpech, Geonísio Curvelo de Mendonça, Ovídio Alves Manaia, Júlio Oscar de Novais Carvalho, Manuel Ribeiro de Almeida, Vital de Almeida, Graciano dos Santos Neves, Manuel de Bethencourt, Armando Dias, Afonso Duarte de Barros e Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha.

Euclides da Cunha (que, como Raimundo, também comporta a redação de seu nome com i – sendo esta a forma mais conhecida) já era, há alguns anos, um nome de referência em nosso panorama intelectual. Os Sertões*, publicado em 1902, quando tinha 36 anos de idade, leva-o, em 1903, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à Academia Brasileira de Letras. Na ABL, toma posse em 1906. A casa dos imortais o dispunha ao convívio com figuras influentes no governo e na imprensa, como o barão do Rio Branco, Rui Barbosa, Sílvio Romero, Coelho Neto, dentre outras.*

O julgamento do concurso foi em 7 de junho de 1909 e o resultado saiu no dia seguinte. Todos os candidatos foram julgados habili-

tados, mas somente cinco tiveram suas provas consideradas completas, salvo ligeiras imperfeições: Monsenhor Rangel, Júlio Novais, Graciano Neves, Farias Brito e Euclides da Cunha. Farias Brito ficou em primeiro lugar e Euclides obteve o segundo.

Como era da competência do presidente da República a nomeação dos professores do Ginásio Nacional, a partir da lista de aprovados, independentemente da ordem de classificação (assim como hoje se faz, verbi gratia*, em relação aos reitores das universidades públicas após o pleito acadêmico), a decisão final cabia a Nilo Peçanha que assumira o cargo apenas uma semana depois do referido concurso, em razão do falecimento de Afonso Pena, a 14 de junho de 1909. A tradição, obviamente, impunha que fosse indicado o primeiro colocado. Foi então que o socorro dos imortais revelou-se arrasador.*

O Barão do Rio Branco, disposto a recompensar os anos que o grande escritor empregara a seu serviço, sobretudo no estudo da região amazônica, subsidiando o trabalho diplomático que definiu as fronteiras do país, usou de todo o peso de seu prestígio em carta a Francisco da Veiga:

> Decide-se agora a escolha do lente de Lógica para o Ginásio Nacional. Não dei até aqui um passo a favor de Euclides da Cunha por entender que ele não precisa disso. Agora, porém, que sei ter havido uma escandalosa cabala contra ele, no seio da Congregação, e que outros candidatos recorrem a padrinhos e pistolões – como diz o povo – sinto-me obrigado – sem pedido algum dele – a queimar cartucho em favor desse moço puro e digno.

Encerra a missiva pedindo ao colega que faça "tudo quanto puder" e que não havia "tempo a perder". Coelho Neto, por seu turno, não quis saber de intermediários: intercedeu diretamente junto a Nilo Peçanha pelo colega.

Lamentável é que para exaltarem Euclides da Cunha, grande por si mesmo para não precisar disso, tenham procurado amesquinhar Farias Brito. Não se concebe que um recém-chegado do Norte pudesse ter proteção suficiente para pô-lo em posição vantajosa ante seus adversários.

A ideia de que Farias Brito fosse o favorito da Congregação beira ao ridículo. Era um quase desconhecido, com poucos contatos no Rio. Foram 14 dos 27 votos que o colocaram em primeiro lugar. Euclides também tinha as suas amizades na própria Congregação e ficou com 13 votos no escrutínio final. Cabala? O resultado, tudo indica, foi honesto. Padrinhos e pistolões surgiram no momento seguinte, e de ambos os lados.

O recurso a expedientes servis, e até escusos, denigre um pouco a imagem destes dois gigantes. Ambos estavam desesperados, é certo, e não trataram de medir esforços para conseguir aquilo que, de acordo com o próprio ordenamento jurídico da época, era legítimo (muito embora, do ponto de vista moral, a balança pendesse para Farias Brito). Após o memorável embate intelectual, onde os dois se mostraram dignos da vaga, tudo se definiu por vias tortuosas. Farias Brito contava com alguns amigos em postos relevantes, mas estes não tinham a força dos confrades de Euclides e o filósofo terminou sendo preterido. A lógica, que certa feita Farias Brito disse ser "uma espécie de ética da inteligência", não prevaleceu. Venceu o poder, que quase nunca se envergonha diante da ética.

A injustiça imposta ao cearense muito constrangeu Euclides, que sentira na hesitação do governo um sinal de que deveria renunciar. Seu casamento, porém, estava em total colapso e ele não podia se dar ao luxo de ser altruísta: tinha de ficar no Rio.

Quando soube do desfecho, Farias Brito foi lançado em um estado de delírio que durou uma noite inteira. Posteriormente, registrou a ocasião como o momento mais feliz e cruel da sua vida. Ao explicar a aparente contradição, questiona se a alegria não consistiria unicamente "no alívio que experimentamos pela cessação de uma dor". E segue argumentando que apesar de necessitar sentir revolta, conteve-se e teve febre seguida do "fortíssimo delírio". Sentiu-se "inacessível a qualquer dor, como se tivesse passado por um processo de anestesia geral" e nada lhe parecia impossível, "novos e estranhos poderes, de novas e estranhas aptidões" haviam sido adquiridos.

Pela descrição que faz, seu organismo deve ter operado para combater o imenso estresse que o afligia produzindo, talvez, um coquetel

químico poderoso. É o que se pode concluir quando Farias Brito afirma ter "a clara percepção das cousas", sua inteligência se tornando "mais viva" e, ainda, que a "alegria" experimentada ter sido tanta que ficou "como louco". E complementa: "Eu dizia, por exemplo: – essa pedra fala. E a pedra, de fato, apesar de sua impenetrável mudez, estava falando para mim. As pessoas presentes (e eram todas amigas) tomaram-me efetivamente por louco. Eu o compreendi claramente e senti que tinham razão. Mas no fundo de minha consciência, eles é que se me apresentavam como loucos, porque não tinham nenhuma noção do que se passava e não poderiam compreender-me. E inspiravam-me a mais profunda piedade, como se fossem realmente loucos."

Menos de um mês depois, na manhã do dia 15 de agosto de 1909, Euclides entrou na casa alugada pelos irmãos Dinorá e Dilermando Cândido de Assis, em um bairro carioca chamado Piedade. Era domingo e chovia. Dilermando era amante de sua mulher, Ana. O romance vinha desde 1905, justamente quando Euclides se encontrava na Amazônia, na missão de levantamento topográfico das cabeceiras do rio Purus. "Vim para matar ou morrer", disse ao alvejar Dilermando quatro vezes e deixar Dinorá paralítico. Seu rival, porém, atingiu-o com outros quatro disparos e pôs fim à vida do genial autor de Os Sertões.

Vaga novamente a cátedra, Farias Brito entrou com uma petição e foi provido interinamente até que, graças a um parecer da lavra de Sílvio Romero, datado de 26 de novembro de 1909, veio a ser nomeado pelo Decreto de 2 de dezembro de 1909.

Sua cátedra posteriormente passou a abranger, além de Lógica, História da Filosofia e Psicologia. No campo dessa última disciplina, com enfoque filosófico, estão situadas suas duas últimas obras, publicadas no Rio de Janeiro: A base física do espírito *(1912) e* O mundo interior *(1914). A partir de 1913, teria se dedicado a um trabalho que restou inédito e cujo título seria* Ensaio sobre o conhecimento.

VII

Nos últimos anos de sua existência, Farias Brito se ressentia da indiferença geral que havia em relação ao seu trabalho. Apesar do respeito intelectual que detinha, o filósofo achava que os amigos, "espíritos plenamente desenvolvidos", o viam como uma mera curiosidade. Acreditava, igualmente, não despertar entusiasmo entre os moços, os representantes do futuro, a quem ensinava, e não conseguira alcançar o homem comum para quem, dizia, direcionava seus esforços. "O insucesso do meu pensamento foi, portanto, completo, absoluto, integral", queixava-se.

Um bálsamo para estes dissabores surgiu quando foi apresentado a Jackson de Figueiredo, com quem passou a trocar assiduamente ideias e livros. "Tenho-o no coração e aqui hei de revelar-me um dos seus mais intransigentes admiradores", firma o jovem sergipano em Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito. *A esperança reacende no velho filósofo. Jackson não era o "discípulo desejado" por ser "espírito feito", mesmo assim, o pensador via nele o continuador que lhe faltava. Partilhavam da mesma "preocupação moral" e tinham divergências "mais aparentes que reais, mais de técnica que de princípios".*

Nascido em Aracaju, a 9 de outubro de 1891, Jackson de Figueiredo Martins fora "na meninice" um "candidatozinho ao mandarinato científico'", como afirmou. Abandona o materialismo, o evolucionismo e o mecanicismo em função da amizade com Garcia Rosa e Xavier Marques. A leitura de William James levou-o de volta à obra de Farias Brito que, antes, vira como "uma monstruosidade", por ferir os dogmas monistas. Paulatinamente, o anticlerical ferrenho seguiu rumo à religiosidade e abraçou o catolicismo em 1918 (um ano após a morte de Farias Brito). Em 1921, fundou o Centro D. Vital, para a difusão dos princípios da Igreja entre as classes cultas por meio de cursos e da revista A Ordem. *Jackson era a figura central do movimento católico na década de 1920. Jornalista e professor de literatura, foi o mentor de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Heráclito Fontoura Sobral Pinto,*

Perilo Gomes, Hamilton Nogueira e Gustavo Corção. Morreu em 4 de novembro de 1928.

Esta vertente conservadora do pensamento católico foi muito criticada. Grupos ditos progressistas – e palmatórias do mundo – se compraziam em apontar os vitalistas como sendo o que havia de mais retrógrado dentro do espectro ideológico brasileiro. Hoje, esse preconceito diminuiu significativamente. Vê-se com mais clareza que Jackson combateu o liberalismo, Sobral Pinto defendeu Luís Carlos Prestes e Alceu migrou da direita para a esquerda sem abandonar suas convicções religiosas.

Os encontros de Jackson com Farias Brito levam-no a partilhar da intimidade da casa do filósofo, onde ficavam, na varanda, conversando até tarde a sós ou na companhia de outros intelectuais arregimentados para as tertúlias, sobretudo Rocha Pombo e Nestor Vítor. Às dez da noite, porém, D. Eugênia chegava com um copo de gemada à mão e dizia ao filho: "Doca (apelido de infância de Farias Brito), é hora de dormir!", e enxotava os convidados. O jeito rude da velha senhora não traía o sangue índio. Aliás, D. Eugênia fumava cachimbo, hábito inexistente entre as mulheres das classes superiores, por ser impróprio a uma dama. Ananélia, certa feita, reclamou isto ao marido que lhe respondeu com placidez: "Mamãe lavou muita roupa para eu poder estudar. Na minha casa, ela pode fazer o que bem entender."

Havia uma outra razão para as visitas de Jackson: Laura, irmã de Ananélia, a quem desposaria, também morava nesse tempo no casarão da Rua São Cristóvão (mais tarde, a família se mudaria para um prédio na Rua Bela de São João, onde morreu Farias Brito e, posteriormente, sua viúva, em 14 de abril de 1923, e sua mãe, em 30 de setembro de 1926).

Vindo a morrer Sílvio Romero, em 18 de junho de 1914, vagou-se a cadeira número 17 da Academia Brasileira de Letras. Farias Brito, que já havia apresentado carta e retirado em uma eleição anterior, decide enfrentar o novo pleito até o final, apesar de perceber, imediatamente após candidatar-se, que seria derrotado. Com efeito, em 25 de novembro de 1915, Osório Duque Estrada foi eleito com 14 votos, ficando

Almáquio Diniz em segundo, com 7 votos, e Farias Brito em terceiro, com 6 votos.

Segundo Medeiros e Albuquerque, Osório venceu porque amedrontava alguns imortais com sua crítica literária ferina que saía nas páginas do Correio da Manhã. *Pouco depois de empossado, não restava, no cenáculo da ABL, quem deixasse de censurar "a grosseria, a brutalidade, a falta de compostura" dele. Apesar de ser o autor da letra do* Hino Nacional, *era mesmo uma unanimidade no quesito aversão. Coelho Neto achava-o repugnante e Carlos de Laet, motivado por sua conduta, sugeriu a inclusão do seguinte artigo no Regimento: "Não se admitem cafajestes."*

Meses depois, teve um artigo rejeitado pelo Jornal do Comércio. *Já moribundo e com a suscetibilidade exacerbada pela doença, convenceu-se que o diretor daquele órgão, o imortal Félix Pacheco, interviera pessoalmente para que seu trabalho não fosse publicado. Foi a gota que transbordou o cálice. Passou a se sentir não só rejeitado, mas perseguido pela ABL. Divulga, em novembro de 1916, sob o pseudônimo de* Marcos José *(inspirado no nome do pai), um texto mordaz intitulado* O panfleto. *Para começar: homens de letras, jornalistas, políticos. Ligeira excursão em torno de algumas das nossas exterioridades mundanas e ultramundanas.*

O asceta que virou panfletário ataca Rui Barbosa, "uma alma que a vaidade cega, ou que o orgulho e a ambição desmedida empederniram de todo", e, em especial, Félix Pacheco, "poeta medíocre e banal". A Academia era "de tretas", a imprensa, "vendida e corrupta", e o governo "acredita poder conquistar a riqueza não por ação, mas por leis (...) opressivas".

O panfleto *não tem a brutalidade dos artigos de Gomes de Castro. A crítica é rancorosa, mas elegante. Nele, em um preâmbulo excepcional, Farias Brito põe à mostra a complexidade da alma humana quando afirma:*

> Sou um indivíduo que encerra muitos homens dentro de si mesmo: alguns extremamente brandos, condescendentes e

> humanos, sempre tímidos, desconfiados de si próprios, e duvidosos do próprio valor; outros violentos, apaixonados, quase agressivos; outros, inclinados à solidão, um tanto idealistas, sonhadores e poetas; outros, sombrios, tempestuosos, sempre prontos para a luta e para a revolução; outros, curiosos da verdade, sempre dispostos a investigar o desconhecido, sempre prontos para os combates do pensamento, metafísicos e um tanto visionários; uns, vendo tudo luminoso e risonho, resplandecente de luz e refletindo o amor e a bondade; outros, tudo vendo obscuro, carregado e cheio de maldade e de ódios; quase todos tristes, amargurados mesmo, sem confiança nos homens, sem fé na justiça; todos selvagens, no fundo, sujeitos a todos os erros e a todas as fraquezas e vis contingências desta tão penosa e amarga, quão trabalhosa e atormentada natureza humana (...) [Eis o] exército de sombras que se agitam no fundo do meu ser, todas descontentes, todas incertas de seu destino.

Bem observa Jônatas Serrano que tal preâmbulo não se ajusta à natureza de um panfleto, pois o panfletário ocupa-se "do adversário para molestá-lo, injuriá-lo, por vezes até caluniá-lo" e não "de si mesmo, e muito menos para analisar-se e reconhecer as suas próprias deficiências". Depois de alfinetar Félix Pacheco, o filósofo ressalta ter sido informado "e isto me é agradável repetir, que é particularmente homem correto, incapaz de umas tantas pequeninas misérias que são aliás muito comuns em outros grandes homens".

Os algozes se deleitam ao retratar o episódio como prova de que Farias Brito não era o santo que os admiradores canonizaram. Os defensores, por seu turno, alegam mil e uma cousas para justificar o texto. Sem dúvida, os votos prometidos e cabulados pesaram-lhe fundo. A questão, porém, a nosso ver, é outra: um homem tem ou não o direito de errar?

O panfleto, *documento cujo destino era não sair da gaveta, escrito para dar vazão à frustração passageira, circulou por uma descarga incontida de raiva, mas para ser logo recolhido. Arrependido do*

gesto, ordena o resgate das 25 cópias, feitas às suas expensas, que haviam sido distribuídas. Quem procura se portar com retidão durante toda a vida e, por ser de carne e sentimento, pratica algo criticável e se arrepende não é um hipócrita. "Qual é de nós que não teve um momento em que não se refreou?", diz o espezinhado Félix Pacheco em carta cheia de nobreza a Nestor Vítor, três dias depois da morte do filósofo, que ocorreu apenas dois meses após o episódio, às oito e meia da noite do dia 16 de janeiro de 1917, depois de longa agonia, cercado por familiares e amigos. Foi sepultado no cemitério de São Francisco Xavier, no Rio de Janeiro.

"Filosofar é aprender a morrer", são palavras de Sócrates. Farias Brito usou-as na frase inaugural da introdução de seu primeiro livro sobre filosofia. Aprender a morrer significa aprender a viver uma vida digna e se preparar para a morte. O filósofo cearense lembra que vivemos "todos como se fôssemos imortais. Entretanto a morte é a única solução para o problema da vida". Do pó viemos e ao pó retornaremos. A vida é só um intervalo entre duas mortes: a anterior à existência e a posterior. Um presente que nos é dado. "A vida é uma ilusão permanente (...) a vida é tudo: a vida é nada", ressalta. "O que resta pois do ser vivo depois da morte? Pergunta milhões de vezes renovada e nunca respondida". Aos que viveram intensamente, resta a memória de sua passagem, através de seu legado, como é o caso de Farias Brito.

. . . .

Farias Brito: filósofo da liberdade

LUIZ ALBERTO CERQUEIRA UFRJ/CEFIB
LEONARDO FERREIRA ALMADA UFG/CEFIB

Centro de Filosofia Brasileira – CEFIB/UFRJ
http://filosofiabrasileiracefib.blogsport.com

FARIAS BRITO pertence a uma estirpe de filósofos cuja preocupação essencial se constitui no problema mesmo da filosofia: o conhecimento de si como espírito ou consciência. O que queremos dizer com isto? Primeiramente, que a unidade e a identidade de sua obra filosófica, que compreende seis livros publicados, giram em torno à necessidade desse conhecimento. Esta é uma evidência que se nos impõe desde a primeira obra filosófica, de 1895, onde ele faz uma declaração explícita de intenções: "quero, numa palavra, interrogar os segredos da consciência de modo a explicar a cada um a necessidade em que está de compreender o papel que representa no mundo [...] quero estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates" (Finalidade do mundo I, *Introdução, VI*). *Tal*

orientação se renovará sempre, em momentos marcantes da obra. Eis como ele conclui o seu texto mais famoso – O mundo interior: *"de toda a forma, a verdade fundamental, a verdade que é o centro de todo o trabalho do espírito e o princípio mesmo do método, é ainda e será talvez sempre, a que se encerra no velho preceito socrático:* Conhece-te a ti mesmo". *Eis ainda como ele se apresenta no terceiro parágrafo de seu ultimo texto, apenas iniciado –* Ensaio sobre o conhecimento: *"E comecei interrogando e é interrogando que termino [...] Que é tudo isto que me cerca? Que sou eu mesmo que trabalho por conhecer a verdade?" Tal instância do conhecimento de si, entretanto, não é exclusividade de seu pensamento, senão da própria filosofia. E este segundo ponto a ressaltar nos revela a magnitude de seu pensamento: somente pela instância do conhecimento de si o indivíduo pode conceber a filosofia em sua historicidade, desde o momento socrático ao* cogito *cartesiano, passando por Agostinho, na medida em que este distinguiu o ato de pensar, o "eu penso", como atributo exclusivo do espírito, contrariamente ao corpo, e por isso mesmo como função inerente ou inata ao espírito. Portanto, é assim, pelo sentido da filosofia como uma disciplina cujo objeto é em cada um a consideração do espírito em separado do próprio corpo, como princípio de conhecimento e ação moral, que devemos situar Farias Brito tanto no âmbito da história da filosofia ocidental quanto em relação ao nascimento da filosofia no Brasil. Sua apresentação, como filósofo brasileiro em face da possibilidade mesma de uma filosofia brasileira, pressupõe, sem dúvida, uma trajetória desse sentido da filosofia no Brasil.*

Para Farias Brito, há uma relação originária entre o "conhece-te a ti mesmo" e a ideia de ciência. Tal relação configura o ideal grego do saber como um conhecimento virtuoso, de caráter universal e objetivo, de maneira que o valor *do saber universal e objetivo adquirido como uma experiência atual implica o conhecimento de si para o efeito de uso teórico da razão. Consequentemente, o conhecimento de si tem um caráter ontológico: não só é anterior como serve de fundamento à ciência. Assim sendo, do ponto de vista da historicidade da ciência, a irrupção do método científico introduzido pelos físicos modernos no século XVII deve ser considerada um efeito remoto daquele ideal grego de ciência, e, por isso mesmo, uma vez demarcado o caminho seguro da ciência, ela se constitui em*

condição para o ensino filosófico, até então historicamente subordinado às questões teológicas. Kant foi o intérprete desta condicionalidade histórica entre a ciência e a filosofia, ao estabelecer, na Crítica da razão pura, *que o uso metafísico da razão, no qual se transcende os limites da experiência empírica, não carece de qualquer ajuda da razão teórica, mas tem de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma. E é deste modo que se justificam as seguintes afirmações britianas, observando-se que, nas primeiras décadas do século* XX, *o ensino filosófico no Brasil ainda dependia dos seminários religiosos para sobreviver:*

> A ciência, que é produto da filosofia, se faz, por sua vez, condição da filosofia. (*A base física do espírito*, Introdução, III, VII)
>
> Cada filósofo sofre a influência da ciência especial a cuja inspiração preponderante obedece, mas sempre que se entrega à especulação filosófica propriamente dita, o que tem em vista e o que procura é interpretar o espírito. (*O mundo interior*, §5º)

Cabe advertir, entretanto, que esta expressão do sentido da filosofia em função da ciência não configura absolutamente uma exigência de aplicação do método da ciência à instância do conhecimento filosófico, senão ao uso meramente contemplativo da razão em termos do que historicamente se denominou "dogmatismo da razão". No Brasil do século XIX, *após dois séculos de ensino filosófico subordinado à teologia, era da maior importância compreender a diferença entre conhecimento e fé. Mas ao posicionar-se radicalmente contra a pretensão dos naturalistas e positivistas de estender o método das "ciências da natureza" ao conhecimento do psíquico, Farias Brito nada mais fez do que levar às últimas consequências a seguinte tese kantiana: que somente pela consideração da vontade como pertencente a uma cousa em si, isto é, a alma humana como sendo não sujeita às leis da natureza, podemos compreender em que sentido a liberdade é princípio de ação moral. Quando Farias Brito, imprimindo uma significação positiva à esfera da "cousa em si" kantiana, apoia-se na possibilidade metafísica de a razão transcender os limites da experiência sem entrar em contradição consigo mesma, o que sem dúvida está em jogo é a ação moral em sua in-*

tencionalidade, própria de um espírito que é a um só tempo livre e criador. A compreensão do espírito a partir de seu "poder agente e real, vivo e concreto, que não somente sofre a ação dos elementos exteriores, como ao mesmo tempo é capaz de agir sobre eles" define a vida do espírito do ponto de vista dela mesma, considerada em si, e jamais como um fenômeno físico ou mesmo psicofísico (O mundo interior, *§3*).

Nesse sentido, é o espírito um princípio vivo de ação, capaz não só de exercer seu domínio sobre a natureza, sobre as cousas, mas sobretudo capaz de exercer o governo de si mesmo, com liberdade. É o espírito a força criadora por cujas mãos tanto pode o homem vivenciar o espanto *e admitir a* douta ignorância *como princípio de conhecimento quanto pode criar alguma cousa de novo e interferir na realidade por meio das maravilhas da arte. Daí que se vê a necessidade de reverter a concepção positivista que afirmava ser a psicologia a última das ciências, tanto por sua aparição tardia quanto por ser ainda uma ciência imperfeita e incipiente. A posição de Farias Brito, portanto, aponta para a ideia de psicologia como a primeira das ciências: por um lado, pelo fato de o espírito ser o princípio dos princípios, a verdade das verdades, o fundamento de toda realidade e a base de todo conhecimento; por outro, por consistir em uma disciplina a qual existe desde que apareceu no mundo um ser pensante e livre, porque "capaz de refletir sobre si mesmo e de agir determinado por ideias"* (ibidem). *A mesma razão pela qual atribuem o retardo à psicologia é o que justifica a célebre afirmação de Farias Brito de que a mais velha das ciências tem seu mérito exatamente em função do fato de que seu objeto, o espírito livre, não sujeito às leis da natureza, se encontra para além do que alcançam os métodos das ciências da natureza.*

É o método próprio da filosofia que, de acordo com Farias Brito, nos dá o exemplo mais vivo de uma psicologia que "não se aprende nos livros, mas na luta mesma da vida: é uma ciência que, por assim dizer, não se aprende, mas vive-se; ciência que faz parte orgânica daquele que a possui, e em que o objeto do conhecimento é consubstancial com o sujeito" (O mundo interior, *§ 4*). *A preeminência de tal método justifica-se, pois, no poder que tem de levar em consideração o "ser consciente, o ser que é o princípio dos fenômenos psíquicos" e que, assim, é por si "misterioso e estranho", de tal sorte que não pode ser realmente contemplado nas mesmas condições em que são os fenômenos da realidade exterior, sob a égide*

do método matemático-experimental. Com efeito, para além da legimitidade inerente ao poder que as ciências naturais têm de fazer previsões de qualquer fato na ordem física, a introspecção, enquanto o método próprio da psicologia, apreende o espírito para o qual é impossível qualquer previsibilidade segura e cujo fato decisivo – mediante o qual podemos concebê-lo em separado da matéria – é a liberdade. Nesse sentido, é a consideração do espírito em separado da matéria o que faz da liberdade o fato mais claro do espírito humano e, assim, o que propicia a visão do espírito enquanto energia viva e criadora. E é exatamente por isso que se impõe o método introspectivo como método filosófico, para além da constatação de que o eu vive à sua própria sombra: "a introspecção revela a causalidade mecânica no mundo à sombra da causalidade psíquica", de modo que, assim, "não só completa-se a revolução copernicana na metafísica, enunciada por Kant, como também resgata-se o sentido de totalidade do real como objeto da filosofia enquanto tarefa infinita" (CERQUEIRA, Introdução à edição portuguesa de O mundo interior. *Lisboa: INCM, 2003a, p.37). Farias Brito, portanto, ao enunciar uma compreensão de filosofia como atividade permanente do espírito e ao afirmar a necessidade de reinserir a filosofia no ideal socrático do "Conhece-te a ti mesmo", torna-se um ponto de referência a partir do qual resgatamos a experiência histórica brasileira de autoconsciência, por um lado, como também determina, mediante o estabelecimento da ciência do espírito como princípio e fim da filosofia, a possibilidade de um acesso à essência da modernidade* (idem, ibidem). *Por um lado, portanto, é em Farias Brito que vislumbramos a maturidade de um movimento cujo início remonta à concepção de Vieira quanto à conversão como princípio da consciência de si, passando pela necessidade do conhecimento de si em Magalhães e pela teoria da cultura como contraposição à natureza, tal qual se verifica em Tobias Barreto. Por outro lado, a perspectiva de Farias Brito aponta, de modo independente, para a mentalidade moderna, isto é, para o que propiciou o* cogito *cartesiano quanto à necessidade do conhecimento de si como inteligência e liberdade, enquanto a essência da filosofia:*

> Farias Brito representa o coroamento de uma singular experiência histórica de pensar correspondente ao nascimento da filosofia no Brasil. Em sua obra distingue-se claramente

um sentido de unidade em torno ao problema originário que perpassa toda a cultura brasileira desde a vigência do aristotelismo português no ensino filosófico. Trata-se do problema acerca da necessidade do conhecimento de si. Seu aprofundamento desse estudo na filosofia moderna, especialmente em torno à questão da cousa-em-si, e sua proposta de uma psicologia transcendente, não só incorporam e ampliam as teses apresentadas pelos seus antecessores no Brasil, especialmente Antônio Vieira, Gonçalves de Magalhães e Tobias Barreto, como colocam a filosofia brasileira na vanguarda do pensamento filosófico oitocentista em sua aspiração a uma ciência do espírito não limitada ao método das "ciências naturais" (idem, *ibidem*).

. . . .

Cronologia de Farias Brito

1862 – Nasce, a 24 de julho, Raimundo de Farias Brito em São Benedito, Ceará, filho de Marcolino José de Brito e de Eugênia Alves Ferreira.

1865 – A família se muda para Alagoinha, próximo a Ipu.

1870 – Nova mudança: Sobral.

1874 – Ingressa no Ginásio Sobralense.

1876 – Retorno a Alagoinha.

1878 – Migra para Fortaleza, forçado pelas sequelas da seca de 1877.

1880 – Completa os estudos no Liceu Cearense.

1881 – Inicia o curso da Faculdade de Direito de Recife.

1882 – Estuda com Tobias Barreto.

1884 – Formatura em Recife.

1885 – Promotor público no Ceará (primeiro em Viçosa, depois Aquiraz).

1888 – Secretário do então presidente do Ceará, Antônio Caio da Silva Prado.

1889 – Morte de Caio Prado. Viagem ao Rio de Janeiro para publicar seu primeiro livro, de poemas, Cantos modernos*, onde assiste aos fatos do dia 15 de novembro.*

1890 – Volta ao Ceará após a proclamação da República. Candidata-se à Assembleia Constituinte, sem obter sucesso.

1891 – O general Clarindo de Queirós o nomeia secretário de Governo.

1892 – Clarindo é deposto, em 17 de fevereiro, por ordem de Floriano Peixoto.

1893 – Casa-se, a 2 de dezembro, com Ana Augusta Bastos.

1894 – Publica A filosofia como atividade permanente do espírito, *primeiro volume de* Finalidade do Mundo.

1895 – Nascimento, em 17 de fevereiro, do primogênito, Raimundo, que morre ainda em 8 de dezembro daquele ano.

1897 – Nasce Mena, em 6 de janeiro, e falece a primeira esposa, em 11 de junho.

1899 – Segundo volume de Finalidade do Mundo*, com o título* Filosofia Moderna.

1901 – Morte de Marcolino. Casa-se com Ananélia Alves, que lhe dará cinco filhas.

1902 – Deixa Fortaleza rumo a Belém do Pará, onde exerceu a promotoria pública, advogou e deu aulas na Faculdade de Direito e no Ginásio Pais de Carvalho.

1905 – Publica o terceiro volume de Finalidade do Mundo, *intitulado* Evolução e Relatividade, *bem como* A Verdade como Regra das Ações.

1909 – Parte rumo ao Rio de Janeiro para a cátedra de Lógica do Colégio Pedro II. Primeiro lugar no concurso, é preterido em favor de Euclides da Cunha que, pouco depois, é morto. Parecer de Sílvio Romero garante sua convocação para a cátedra.

1912 – A Base Física do Espírito.

1913 – Dedica-se a escrever uma obra inacabada: Ensaio sobre o conhecimento.

1914 – O Mundo Interior.

1915 – Candidata-se à Academia Brasileira de Letras, sendo derrotado por Osório Duque Estrada.

1916 – O panfleto.

1917 – Morre, a 16 de janeiro, Raimundo de Farias Brito.

Finalidade do Mundo

À MEMÓRIA DE MEU PAI*

É de joelhos, meu pai, que faço a vossa memória para mim sagrada o oferecimento deste livro. Possa esse fato servir como prova de sinceridade de meu pensamento, pois eu não vos poderia oferecer senão o que há de mais digno e mais alto em tudo ao que porventura me seja possível aspirar e produzir.

* Marcelino José de Brito, falecido em Fortaleza a 16 de agosto de 1901.

Quando uma era nova deve começar e uma era antiga desaparecer, é preciso que duas grandes cousas se combinem: uma ideia moral capaz de inflamar o mundo e uma direção social bastante poderosa para elevar de um grau considerável as massas oprimidas. Isto não se opera com o frio entendimento, com sistemas artificiais. A vitória sobre o egoísmo que quebra e isola, e sobre o gelo dos corações que mata, não será alcançada senão por um grande ideal que aparecerá como um "estrangeiro vindo de outro mundo", o qual, exigindo o impossível, fará sair a realidade fora de seus eixos.

(LANGE, *História do materialismo,* vol. II, parte IV, cap. IV.)

Prefácio

PUBLICANDO *o primeiro volume da* Finalidade do Mundo*, devo observar que por tal modo me absorve o pensamento desta obra que com razão posso dizer: tudo em minha vida está subordinado a esse pensamento. É assim que, tendo em agosto de 1889 partido do Ceará com destino ao Rio de Janeiro, na resolução de fixar definitivamente ali minha residência, assim fazia unicamente por ter o intuito de matricular-me na Escola Politécnica, não porque pretendesse tirar uma carta de engenheiro, mas somente porque desejara estudar a fundo a parte geral do curso de engenharia, e isto como preparação para dar o maior desenvolvimento possível a algumas das questões de que pretendo ocupar-me que têm relação direta com a matemática, especialmente com a mecânica.*

Infelizmente, não me foi possível manter-me no Rio, e, tendo voltado para o Ceará, já hoje mal posso tirar do tempo destinado às ocupações, com que nos é dado vencer as dificuldades ordinárias da vida, uma parte bem diminuta para estudo e trabalhos de redação que demandam perseverante meditação e longa paciência. Não obstante, já escrevi uma grande parte e tenho fé que hei de completar a obra.

Esta compor-se-á de três partes distribuídas na seguinte ordem:

Primeira parte: A filosofia como atividade permanente do espírito humano.

Segunda parte: Os dois grandes métodos da filosofia moderna.

Terceira parte: Teoria da finalidade.

Sai neste primeiro volume a primeira parte. A segunda está já quase toda escrita e poderá ser publicada ainda este ano ou no começo do ano vindouro, constituindo a matéria do segundo volume.

Quanto à terceira parte, que é a mais importante por ser aquela em que propriamente me ocupo da concepção fundamental de que se originou a ideia da obra, conquanto já estejam coordenados todos os apontamentos necessários, ainda não foi redigida, pelo que só um pouco mais tarde poderá ser publicada.

Cada uma destas três partes constitui, debaixo de certo ponto de vista, uma obra distinta, se bem que tudo esteja subordinado a um mesmo método e a uma só ideia central, sendo que todas as questões, de que trato, não são propriamente questões distintas, mas apenas aspectos diferentes de uma só e mesma questão fundamental. E nesta primeira obra desenvolvo a teoria; em outra, que não sei se terei força para levar a efeito, tratarei da prática, tendo em vista particularmente as leis da conduta e os princípios que servem de base à organização da sociedade. Tudo, porém, obedece a um mesmo plano e tem por fim um só e mesmo objetivo.

Na exposição que faço, muitas são as doutrinas que preciso resumir e analisar, algumas das quais contrárias aos princípios que defendo; mas, sempre que me refiro a teorias alheias, reporto-me quanto possível aos próprios termos do autor, de modo que não possa haver dúvida quanto à fidelidade da exposição.

Junho de 1895.

R. FARIAS BRITO

Primeira Parte

A filosofia como atividade permanente do espírito humano

Capítulo I

A MORAL E A FILOSOFIA

I

AS DUAS manifestações fundamentais do espírito humano na marcha geral da sociedade são a política e a filosofia. A política dá em resultado o direito; a filosofia dá em resultado a moral; e o direito e a moral são as duas alavancas, os dois eixos centrais do grande mecanismo social. Assim, quem tivesse em vista apresentar o plano de uma concepção geral da sociedade deveria abraçar, em seu conjunto, não somente a ação da política, mas também a ação da filosofia, estudando, de um lado, o corpo social propriamente dito, isto é, a máquina; e, de outro lado, as produções do espírito, isto é, a força motora dessa máquina. Mas, neste estudo que para seu inteiro desenvolvimento demandaria não somente um conhecimento completo do homem, mas também um conhecimento completo da natureza, o que mais importaria esclarecer e precisar era isto: a questão política, isto é, o problema do direito, e a questão filosófica, isto é, o problema da moral.

Eu não pretendo nem posso dedicar-me ao desenvolvimento desse vasto programa. Meu fim é mais simples. O que quero é apenas apresentar algumas ideias em relação ao problema filosófico, tendo principalmente em vista indagar se as novas tendências do pensamento estão em harmonia com as necessidades do coração e do espírito.

A filosofia dá em resultado a moral, do mesmo modo que a política dá em resultado o direito. Isto quer dizer em outros termos e mais claramente que a filosofia é o princípio gerador da moral, do mesmo modo que a política é o princípio gerador do direito, ou, ainda, que a moral é o fim da filosofia, do mesmo modo que o direito é o fim da política. É certo que aqui tem-se em vista unicamente o fim prático, isto é, o resultado da filosofia quanto à influência que exerce sobre o governo da sociedade. Tomando, porém, em consideração somente a teoria, a função da filosofia é, como veremos depois, criar a ciência. Mas disto o que resulta é que a função da filosofia é dupla: teoricamente, criar a ciência; praticamente, criar a moral.

Considerando, por enquanto, somente o fim prático, não há dúvida de que este é a moral. Com efeito, a moral é o conjunto dos princípios pelos quais deve o homem regular sua conduta. De dois modos pode o homem proceder na sociedade: de conformidade com suas convicções ou de conformidade com suas conveniências. Nem se compreende que possa proceder de outro modo, a menos que não se ache em seu estado normal. Pode-se, pois, estabelecer como regra que o grau da moralidade está na razão inversa do sacrifício das convicções a conveniências. Assim aquele que nunca sacrifica suas convicções a conveniências é um homem perfeito.

Às vezes sucede que as nossas convicções coincidem com as nossas conveniências. Neste caso o homem é feliz, mas não tem grande mérito; falta aquilo que constitui o verdadeiro merecimento: a luta, o esforço individual.

Temos, pois, uma regra segura para julgar os atos humanos e sabemos como é que se deve proceder, tendo em vista a moralidade. Tudo reduz-se a este único princípio: devemos proceder sempre e em todas as cousas de conformidade com as nossas convicções.[1] Mas as nossas convicções variam e estamos a todo o instante sujeitos ao erro. Onde po-

1 Esta doutrina será desenvolvida em lugar apropriado quando for ocasião de expor a teoria da ação, no segundo volume. Então demonstrarei o princípio de que a liberdade é a consciência da ação, sendo que é da noção do conhecimento que resulta o conceito da liberdade. Assim, ver-se-á que não é procedente a velha doutrina do livre-arbítrio, mas também ver-se-á que não é aceitável o determinismo, sendo que deve haver uma lei geral e fundamental para o mundo moral – a lei de motivação e finalidade, do mesmo modo que há a lei de causalidade para o mundo físico.

deremos neste caso encontrar convicções verdadeiras? Na filosofia. Daí a ideia que defendo: a moral é o fim da filosofia.

Note-se que esta ideia não é nova. Já Sócrates fazia da filosofia um sistema de moral. Seus discípulos Platão e Aristóteles tornaram mais amplo o objeto da filosofia, e, estendendo-a a todos os ramos do conhecimento humano, elevaram-na à altura de uma concepção geral do universo; mas em resultado deram mais vigor e mais força à moral socrática.

Platão deixou de parte o testemunho de nossos sentidos, que não se dirigem senão ao que é variável; deixou de parte o entendimento e o raciocínio, e só considerou como fonte de nossos conhecimentos a razão que tem por objeto o absoluto, o ser em si. Para ele, existem certas noções que, sendo n'alma anteriores a toda a percepção, são, entretanto, a base de todo o pensamento, e não dependem da experiência. Estas noções, próprias exclusivamente da razão, são as chamadas ideias, eternos tipos ou modelos de cousas. Os conhecimentos não são o produto da experiência, nascem por desenvolvimento espontâneo das ideias de que a alma se vai recordando à proporção que se põe em contato com as cousas. Deve haver, porém, um princípio que seja comum aos objetos e à alma; esse princípio é Deus. Nisto estava a filosofia geral. Daí a transição para a psicologia era fácil e desta o corolário necessário é a moral. Também foi partindo daí que Platão deu lugar à interessantíssima busca em que explorou com profundeza a questão do soberano bem e da virtude.

Aristóteles foi mais um sábio do que um filósofo. Grande físico e sobretudo grande naturalista, abraçou em seu vasto espírito a totalidade dos conhecimentos humanos, ao tempo em que viveu. Mas obedece a duas tendências opostas. É assim que, segundo observa Lefèvre em sua *Filosofia,* há dois homens distintos em Aristóteles: o continuador de Demócrito e o discípulo dissidente de Platão. "Tudo é contraditório na metafísica de Aristóteles", continua Lefèvre. "Ele admite a necessidade da experiência nascida da sensação, e proclama a existência superior de uma razão reta, de um intelecto estranho à experiência e à sensação, que obra por abstração sobre os elementos fornecidos pela experiência e pelos sentidos. Não crê na imortalidade da pessoa humana, mas reconhece uma alma particular a cada indivíduo, imortal por essência. Não crê na providência e admite as causas finais; não crê na ação de um deus em ato sobre o mundo sublunar e aceita um deus em ato que não é em po-

der. Enfim, acredita que o movimento é eterno e admite um primeiro motor imóvel."[2] Daí os defeitos de seu método pelos quais não pode passar indiferente a crítica de Lange em sua monumental *História do materialismo*. Foi, entretanto, um grande homem, o maior da antiguidade grega, nem podia deixar de sê-lo, aquele que durante séculos constituiu-se o árbitro do pensamento.

Ele elevou-se à concepção de uma cosmologia. Estudou o movimento contínuo que se observa na natureza e, depois de haver concebido a ideia de um primeiro motor imóvel, Deus, como princípio gerador de todas as cousas, voltou-se para a sociedade e aplicou-se ao estudo da moral e da política. Seus trabalhos sobre política fizeram considerá-lo um dos precursores da sociologia, e sua moral foi uma das mais sábias que nos legou a antiguidade clássica, tendo sobre todas as outras tentativas a vantagem de que é inteiramente baseada sobre a experiência. E tendo de lançar as bases de uma filosofia prática, o que em última análise reduz-se a uma teoria moral da felicidade, encontrou no estudo da sociedade elementos para reconhecer que o homem tem em si mesmo os meios de promover seu engrandecimento, e terminou estabelecendo que a virtude se adquire pela vontade, pela paciência e sobretudo pela razão. E de tudo é fácil deduzir que a virtude é o fim que o homem deve ter sempre em vista em todas as vicissitudes da vida, o ideal a que se deve aplicar o filósofo.

E não são somente Sócrates, Platão e Aristóteles que pensam deste modo. Ao contrário, todos os sistemas filosóficos, mesmo os mais opostos, se esforçam em estabelecer sobre bases sólidas os princípios da moral. O próprio cepticismo faz disto sua preocupação constante. Pirro, um dos representantes de cepticismo, entre os antigos, ao mesmo tempo que punha em dúvida os alicerces do conhecimento, estabelecia com Sócrates que só a virtude é preciosa. Tal era o único princípio seguro que ele supunha poder deduzir da observação imparcial da natureza.

Epicuro e Zenão, os dois grandes nomes, os dois grandes vultos da filosofia independente, na frase de Lefèvre, foram também moralistas. Sabe-se quais são as escolas filosóficas a que ligaram seus nomes, esses dois grandes pensadores da Antiguidade: o materialismo e o pan-

---

2 Lefèvre, *La philosophie*.

teísmo (o estoicismo é uma concepção panteísta). A moral do materialismo é a moral da atividade; a moral do estoicismo é a moral da coragem, da firmeza e do esforço do homem sobre si mesmo. O materialista, colocado em face do mundo, nega Deus, mas admite a eternidade da matéria. Daí o reconhecimento de um fundo de grandeza no homem, constituído pela matéria eterna, e a obrigação para todos de concorrer para o próprio engrandecimento, promovendo o engrandecimento da sociedade. O estoico diz: tudo é Deus. Daí a obrigação para o homem de colocar-se acima da dor, de receber com indiferença e sem queixas os mais fundos golpes, em uma palavra, de mostrar nas maiores dificuldades da vida a coragem divina.

A filosofia é, pois, para todos os pensadores uma concepção do universo; mas cada um deduz dessa concepção do universo a norma de sua conduta, conforme o seu modo de compreender a significação da natureza.

Essa grande verdade, já reconhecida e aceita pela antiguidade clássica, veio a ter sua legítima e completa consagração nos tempos modernos, depois de haver atravessado a civilização romana, sendo que em Roma dominavam a filosofia epicurista e a filosofia estoica quando apareceu o cristianismo. Mas as duas escolas tinham um defeito comum: a aristocracia, o privilégio. O cristianismo, nascido do povo e propagado por pessoas do povo, dirigia-se às massas. Daí o seu triunfo; e os padres da Igreja constituíram-se exclusivamente os legisladores do mundo. E durante dezoito séculos a humanidade considerou como supremo ideal da virtude a moral do Evangelho. Mas hoje um movimento excepcional e tempestuoso abraça e revoluciona tudo. A concepção teológica dos padres é abalada em seus fundamentos e de um momento para outro começa-se a dar uma direção inteiramente nova à marcha geral da civilização. O experimentalismo na Inglaterra, o monismo na Alemanha, o positivismo na França se disputam, na época que atravessamos, a direção dos espíritos; e de todos os lados ouve-se esse grito que é recebido por uns como o sinal precursor de uma nova regeneração, e por outros como o último arranco do espírito revolucionário e a suprema manifestação da anarquia: o cristianismo está morto.

De qualquer modo, porém, que compreendamos as cousas, seja qual for a escola filosófica que tenhamos de adotar, o que não se

poderá contestar é que todas as concepções do universo, do passado, como da época contemporânea, materialista ou estoica, dualista ou monista, todas elas se propõem a um mesmo fim: a moral. E é preciso observar que a razão disto está no objeto mesmo de que a filosofia se ocupa, porque a filosofia tem por objeto o conhecimento do universo, o estudo da natureza, e é somente na compreensão da verdadeira significação do universo, na concepção do fim a que se encaminha a natureza em sua evolução indefinida, que se poderá encontrar o segredo dos destinos humanos. Ora, o homem, no estado atual das ideias, só poderá encontrar uma explicação natural de sua existência no seio do mundo zoológico. Os trabalhos de Copérnico, Kepler, Galileu e Newton destruíram o erro geocêntrico; e os trabalhos de Goethe, Lamarck, Liell, Darwin, Haeckel e outros destruíram o erro antropocêntrico, de modo que hoje acham-se completamente destruídas as ideias teológicas em virtude das quais tudo acerca do homem se achava envolvido nas brumas tenebrosas das velhas concepções metafísicas. Chegou-se a compreender que o homem está intimamante ligado ao universo e não pode ser separado dele. Conheceu-se que é uma simples partícula da natureza e que, como ela, está sujeito a leis imutáveis e eternas, encontrando-se a explicação de sua existência no seio do mundo zoológico, o qual por sua vez tem seu fundamento nas evoluções e nas complicações infinitas do movimento cósmico. É, pois, somente na filosofia, nas altas questões que envolvem a totalidade das cousas, e sobretudo em face da majestade da natureza, que poderemos estudar os mistérios da organização humana, elevando-nos à compreensão de nosso destino moral.

. . . .

Capítulo II

O DIREITO E A MORAL

A MORAL é o fim da filosofia, do mesmo modo que o direito é o fim da política. Este princípio, objeto das considerações até aqui feitas, não somente serve para mostrar a íntima dependência em que está a moral para com a filosofia, como ao mesmo tempo dá uma ideia precisa da verdadeira distinção que deve ser feita entre o direito e a moral. Esta distinção, entretanto, não é bastante conhecida, nem todos a percebem com clareza, e publicistas há, aliás, notáveis que ainda laboram sobre este ponto na mais deplorável confusão. Tudo, porém, pode ser reduzido a mui poucas proposições.

O direito e a moral confundem-se num ponto: ambos têm por fim regular a conduta do homem; o direito, obrigando-o aos tribunais e à lei, produto da política; a moral, sujeitando-o aos preceitos morais, produto da filosofia. Mas distinguem-se nisto: o direito parte da sociedade, a moral parte do indivíduo; o direito é a ação exercida pela sociedade sobre o indivíduo; a moral é a ação exercida pelo indivíduo sobre si mesmo; o direito encontra sua sanção nos tribunais que representam a consciência do Estado; a moral tem sua sanção na consciência individual, que é a essência da natureza.

Há de um lado o poder público, o parlamento, o governo, em uma palavra, as corporações políticas, e nisto consiste a ordem jurídica; há, de outro lado, o livro, a propaganda, o ensino, além das corporações filantrópicas e daquelas que fazem da educação e do ensino o princípio e a essência da virtude; e nisto consiste a ordem moral. De uma e outra cousa nasce a lei: da ordem política, a lei jurídica; da ordem filosófica ou, mais precisamente, da ordem religiosa, a lei moral. E digo ordem religiosa porque em verdade filosofia, educação e ensino, como filantropia e caridade, tudo isto é religião.

Mas a lei moral e a lei jurídica, se bem que exerçam sua ação conjuntamente, todavia não se confundem.

O homem, como membro da nação, deve obediência ao governo e às leis, procedendo sempre de conformidade com a ordem jurídica criada pela política e sancionada pelo Estado que, se ele porventura se torna rebelde, o contém por meio da força. Tal é o domínio do direito.

O homem, como parte da humanidade, deve, só por força das imposições da consciência, obedecer aos preceitos morais criados pela filosofia e julgados na História, que é o tribunal universal. Eis o domínio da moral.

Não se segue, porém, daqui que haja entre o direito e a moral, relações de oposição ou antagonismo. Ao contrário, é preciso que haja entre uma e outra cousa perfeita conformidade. Mais claramente ainda: o direito é a própria lei moral, com essa diferença, que no direito a lei moral é assegurada coativamente pelo poder público. Assim a moral é o todo de que o direito é apenas uma parte, nem outra cousa pode ser imaginada, sendo que o direito, nascendo da política que é uma concepção da sociedade, não pode deixar de estar subordinado à moral, originada da filosofia que é uma concepção do mundo. O direito é apenas aquela parte das leis morais de que o poder público constitui a ordem jurídica, reduzindo-as a leis escritas. Em outros termos: é a lei moral que constitui a atmosfera em que gira o direito, do mesmo modo que, como veremos depois, é a religião que constitui a atmosfera em que gira a moral.

Esta matéria precisava talvez de muitos esclarecimentos, pois trata-se de ideias pouco conhecidas e que podem parecer à primeira vista extremamente obscuras. Mas eu tenho necessidade de passar adiante. Mais tarde voltarei a estas mesmas questões. Por enquanto o que impor-

ta conhecer é a dependência em que está a moral para com a filosofia. Esta dependência significa apenas que a questão moral só pode ser estudada em face das verdades gerais proclamadas pela investigação filosófica. Parte-se do conhecimento do mundo para o conhecimento do homem, e é só depois de se tornar conhecida a marcha geral do universo que se pode estabelecer preceitos e regras para a conduta moral.

. . . .

Capítulo III

A FILOSOFIA E SEU OBJETO

A FILOSOFIA, considerada como uma das manifestações fundamentais do espírito humano, é mais do que conhecimento abstrato, é força social, força viva, capaz de exercer influência sobre a sociedade; e esta influência é real e decisiva e nem pode ser contestada, pois é da filosofia que parte o princípio do sentimento moral. Mas ela pode e deve ser considerada ainda debaixo de outro ponto de vista; pode e deve ser considerada quanto à natureza das questões que se propõe estudar, tendo-se em vista, além do mais, indagar como deve ser compreendida e classificada no conjunto dos conhecimentos humanos.

É debaixo deste ponto de vista que ela é, por via de regra, considerada nos tratados especiais; e Spencer, entre os modernos, assim a considera quando, querendo determinar os seus limites, começa fazendo um paralelo entre a tendência filosófica dos pensadores ingleses e a tendência filosófica dos pensadores alemães. Ora, na Inglaterra predomina o realismo; na Alemanha, a concepção idealista do mundo. Os ingleses procuram explicar todos os fenômenos psíquicos em função do movimento e da força; os alemães reduzem a força e todos os fenômenos da natureza a representações, isto é, a modificações do espírito.

Daí duas correntes intelectuais inteiramente opostas, cada uma das quais procura aniquilar a outra. Os alemães acham excessivamente estreita e prosaica a concepção das escolas inglesas; os ingleses, por sua vez, metem a ridículo a filosofia fantástica dos alemães. Os ingleses excluem da filosofia tudo o que pode ser considerado como um conhecimento absoluto; os alemães opõem a esta pretensão, como um argumento irrefutável, as fórmulas da matemática, os princípios gerais e fundamentais das ciências fisicoquímicas, as descrições de espécies, as leis gerais da fisiologia, etc. Uns e outros seguem na prática a direção natural de suas tendências em conformidade com os princípios que estabelecem. Os ingleses proclamam o industrialismo; os alemães fazem a apoteose da poesia e das belas-artes; os primeiros querem viver por entre o ruído das máquinas que rasgam o seio da terra e descem ao fundo dos mares; os segundos entregam-se ao impulso do pensamento e se perdem nas profundezas impenetráveis do transcendentalismo.

Vê-se claramente o antagonismo profundo destas duas maneiras de filosofar. Entretanto, levado por suas tendências conciliadoras, Spencer procura entre estas duas escolas opostas um princípio que seja comum e possa ser apresentado como verdade incontestável para ambas. Esse princípio existe: é a unidade. "Nem os ingleses nem os alemães", diz Spencer, "dão o nome de filosofia a um conhecimento privado de um laço sistemático, a um conhecimento que não seja coordenado com outro." É, pois, pela sistematização e coordenação que a filosofia se caracteriza e isto não é senão a unidade na multiplicidade. Também "o sábio ligado à mais tênue especialidade", acrescenta Spencer, "não daria o epíteto de filosófico a um ensaio que, limitado exclusivamente aos detalhes, não revelasse em seu autor o sentimento de que esses detalhes levam a verdades mais largas".[3]

Isto quanto aos modernos. E se quisermos considerar os antigos, vê-se que exatamente a mesma cousa se observa entre eles. Assim, desde que o homem se viu colocado no mundo, sentiu a necessidade de conhecer a natureza das cousas de que se viu cercado. Mas a princípio seus conhecimentos vacilantes e incertos, limitados ao que é absolutamente indispensável para a prática mais grosseira da vida, não passavam

3 Spencer, *Primeiros princípios*, segunda parte, cap. I.

de um fetichismo rudimentar e inconsciente. É o que se observa ainda hoje entre os selvagens. Mas pouco a pouco a experiência lhe foi revelando a verdadeira significação das cousas, elevando-o por fim e instintivamente a um começo de organização científica. Mas seus conhecimentos só puderam merecer propriamente o nome de filosofia quando ele, baseando-se em suas experiências particulares, ia por um lado estabelecendo um começo de ciência, ao mesmo tempo em que formulava uma explicação universal, unificada por um princípio geral capaz de estender-se à totalidade das cousas.

Tales supôs encontrar esse princípio na água; Anaxímenes, no ar; Heráclito, no fogo; e foram estes os precursores do grande movimento intelectual que pode ser considerado como o ponto de partida da civilização moderna.

Por outro lado, Xenófanes, partindo do fato de que "nada sai de nada", a que é preciso acrescentar para completá-lo que – "nada pode voltar a nada", elevou-se à concepção de um princípio absoluto, imutável e eterno, por meio do qual são consideradas todas as cousas sob a lei da unidade. Esse princípio é imaterial: não é limitado, nem ilimitado; não é móvel, nem imóvel: é Deus que, sendo o ser perfeito, é único, perfeitamente semelhante e igual a si mesmo, notando-se que não pode ser representado sob nenhuma forma humana. Entretanto, sendo todo ele pensamento e todo ele sensação, sua forma é esférica.

Demócrito, pensador e sábio profundo, célebre por suas viagens, partindo também do princípio "nada sai de nada e nada pode voltar a nada", a que acrescentou esse outro "tudo o que acontece tem sua razão e sua necessidade", chegou à consequência geral de que o universo só se compõe de átomos e vácuo. O átomo existe: prova-o a impossibilidade de conceber a divisão da matéria ao infinito. O tempo é eterno: prova-o a impossibilidade de conceber-lhe um começo. Do mesmo modo o espaço é infinito: prova-o a impossibilidade de conceber-lhe um limite. Os átomos existem também em quantidade infinita, e é da multidão infinita dos átomos, movendo-se no espaço infinito e pelo tempo eterno, que resultam todos os mundos.

Xenófanes é o verdadeiro fundador do espiritualismo; Demócrito lançou as bases da concepção materialista do mundo.

Daí, como entre os alemães e os ingleses, duas correntes intelectuais inteiramente opostas. A filosofia de Xenófanes veio a encontrar seus verdadeiros e definitivos organizadores em Sócrates, Platão e Aristóteles, que deram começo ao importante papel que o espiritualismo havia de representar na História. A de Demócrito foi consolidada por Epicuro que preparou a futura vitória do materialismo. A primeira proclama a doutrina da criação e da providência, a segunda continha já em gérmen os dois grandes principíos da indestrutibilidade da matéria e da transformação e equivalência das forças, que são a base da física moderna.

Deixando, pois, de parte, as divergências entre as diferentes escolas, para aceitar somente o que todas elas proclamam, o que não pode ser contestado é que o que caracteriza a filosofia é a unidade, quer dizer, a filosofia é sempre o conhecimento universal, o conhecimento do todo, em uma palavra, uma concepção do mundo. É o que ainda o mesmo Spencer reconhece quando diz que a filosofia é o conhecimento do mais alto grau da generalidade e estabelece a seguinte classificação do saber humano: saber não unificado ou conhecimentos comuns; saber parcialmente unificado ou ciência; filosofia ou saber completamente unificado.[4]

Mas aqui cumpre observar que Spencer, sem dúvida influenciado por Augusto Comte, em cujo sistema publicado sob o título de *Filosofia positiva* reconhece muito mais alcance filosófico do que no conjunto de conhecimentos a que em Inglaterra se dá usualmente o nome de *Filosofia natural,* não faz verdadeira distinção entre a ciência e o conhecimento propriamente filosófico. É assim que para ele a filosofia é simplesmente o conhecimento do mais alto grau de generalidade, quer dizer, o mesmo conhecimento científico, generalizado e sistematizado; e neste sentido Spencer não se separa de Comte, e o seu sistema é o mesmo sistema positivista que não é mais do que a sistematização geral das ciências. Também ele estabelece terminantemente o seguinte: "A inteligência só atinge o relativo." Quanto a isto nada há que retificar; mas Spencer acrescenta: "Conservando sempre a consciência de um poder que se manifesta a nós, temos rejeitado como fútil toda a tentativa de nada aprender sobre a natureza deste poder, e desta sorte temos banido

4 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

a filosofia da maior parte do domínio que se acreditava pertencer-lhe. O que lhe resta é a mesma parte de que se ocupa a ciência." Daí vê-se que para Spencer a filosofia não se distingue verdadeiramente da ciência: ambas têm o mesmo objeto, e se, não obstante isto, alguma distinção pode ser estabelecida entre elas, esta não consiste senão no modo por que é este objeto considerado em uma e outra, sendo que "enquanto não se conhecem as verdades científicas senão à parte, sem ser consideradas como independentes, não se pode, sem abandonar o sentido estrito das palavras, chamar abstrata mesmo a mais vasta de entre elas. Mas quando depois de as haver reduzido uma a um simples axioma de mecânica, outra a um princípio de física molecular, a terceira a uma lei de ação social, trata-se de considerar todas elas como corolários de uma verdade última, chega-se à espécie de conhecimento que constitui a filosofia propriamente dita".[5]

Neste ponto, estou em desacordo com Spencer, do mesmo modo que estou em desacordo com Augusto Comte; e penso, e hei de mostrar com os fatos, que a filosofia nem é a mesma cousa, nem tem o mesmo objeto que a ciência. Pode-se dizer que há erro e verdade no ponto de vista de Spencer, como no ponto de vista de Augusto Comte: erro, quando Augusto Comte abertamente confunde e Spencer se mostra inclinado a confundir a ciência com a filosofia; verdade, quando Augusto Comte demonstra pela exposição de seus livros e Spencer positivamente estabelece que o que caracteriza a filosofia é a unidade.

A afirmação de que a filosofia caracteriza-se pela unidade é uma verdade que não pode deixar de ser reconhecida e proclamada por todos, porque pertence ao número daquelas que giram acima das divergências dos sistemas. A esta verdade estão, como vimos, subordinados mesmo aqueles que, confundindo a filosofia com a ciência, terminam por considerá-la, na frase de Augusto Comte, apenas como o conjunto sistemático das ciências; ou, segundo se exprime Herbert Spencer, como o conhecimento do mais alto grau de generalidade. Mas nisto mesmo está já o reconhecimento de que a filosofia e a ciência são cousas distintas, de que a filosofia tem um domínio particular e distinto do domínio da ciência. Com efeito, não se contesta que o que caracteriza a filosofia

5 Spencer,. *obr. cit.*, loc. cit.

é a unidade. Mas para que haja unidade na filosofia é preciso, antes de tudo, que a filosofia seja o conhecimento do todo, isto é, que se encaminhe para uma concepção do universo, dando a cada cousa a sua explicação natural e abraçando em suas explicações o conjunto da natureza. A não ser assim, esta unidade é impossível. Daí vem que no domínio do conhecimento é da filosofia que tudo parte e é para a filosofia que tudo volta. Em outros termos: a filosofia é a fonte comum onde encontram sua justificação os princípios fundamentais de todas as outras ciências, que nestas condições dependem dela. Ou mais precisamente ainda: a filosofia é o conhecimento universal.

É assim que o verdadeiro caráter da filosofia em suas relações com as ciências só pode ser determinado por meio de imagens como estas:

A filosofia é uma árvore; as ciências são ramos mais ou menos frondosos que brotam desta árvore, o fruto que ela produz.

A filosofia é uma luz; as ciências são raios mais ou menos brilhantes que emanam dessa luz.

Todas estas explicações são verdadeiras e trazem sem dúvida muito esclarecimento; mas entrando na substância mesma da cousa, o que importa estabelecer é que a filosofia é uma concepção do mundo, sendo que por entre a variedade infinita dos fenômenos naturais, o espírito tem necessidade de elevar-se a uma concepção geral que abranja todas as outras concepções e possa servir de princípio de explicação para o conjunto da natureza. Esta concepção geral é que constitui o que se chama propriamente filosofia: é o que se deduz de todos os pensadores da Antiguidade, como de todos os pensadores modernos.

Mas nisto está somente um dos caracteres da filosofia, mas não o único, nem mesmo o mais importante. Mais adiante e em lugar apropriado veremos o que em realidade constitui a investigação filosófica e em que a filosofia verdadeiramente se distingue da ciência.

. . . .

Capítulo IV

METAFÍSICA E POSITIVISMO

PARA todo aquele que colocado em face da natureza se propõe a interrogar o problema do mundo, três questões se apresentam necessariamente: 1ª) por que o mundo é; 2ª) para que é; 3ª) como se manifesta. Por que, como, e para que o mundo é – eis a síntese do conhecimento universal. Mas aqui há uma distinção importante a fazer: é que no modo de sentir comum a grande número de pensadores somente o *como* das cousas é que pode ser conhecido, ao passo que a questão do *por que* e do *para que,* remontando ao chamado problema das causas primárias e finais, constitui propriamente o terreno em que se move a metafísica, excedendo os limites do conhecimento. Nisto está toda a questão moderna da distinção entre a *cousa em si* e os fenômenos, sendo que o *por que* e o *para que* referem-se à *cousa em si*, e somente o *como* refere-se aos fenômenos. Ora, limitado unicamente aos fenômenos, isto é, limitado à questão do *como,* todo o conhecimento humano reduz-se a uma espécie de física universal; e é só quando ultrapassa a esfera dos fenômenos e tenta elevar-se ao domínio da *cousa em si* que a física degenera em metafísica. É, pois, o momento de perguntar: a filosofia é uma ciência metafísica? Em outros termos: a metafísica deve existir?

Eis a grande questão que revoluciona o espírito moderno. Dois homens tomaram por seus trabalhos fecundos a dianteira do pensamento em relação a essa importante questão: Augusto Comte, que se apresentou como o destruidor da metafísica, e Schopenhauer, que se propôs como o criador de uma metafísica nova. Ambos partiram de um mesmo ponto – o aniquilamento da teologia, para se elevarem a dois extremos opostos, um limitando-se à exploração dos fenômenos sem romper os limites inacessíveis que impôs à atividade do espírito, o outro rompendo o círculo que achou por demais estreito da fenomenalidade e elevando-se ao exame da *cousa em si.*

O princípio fundamental da filosofia de Comte é *a lei dos três estados.* Cada ramo de nossos conhecimentos passa por três estados teóricos diferentes: o estado teológico ou fictício; o estado metafísico ou abstrato; o estado científico ou positivo. Em outros termos: o espírito emprega sucessivamente em cada uma de suas buscas três métodos de filosofar diferentes e mesmo opostos: a princípio o método teológico, em seguida o método metafísico, por fim o método positivo. O primeiro é o ponto de partida e daí a inteligência passa através do método metafísico, que indica um estado de transição, até o método positivo, que é o seu estado definitivo. E partindo deste princípio aplicável ao espírito humano, tanto na marcha geral da sociedade como em cada indivíduo, Comte deduz que sua filosofia só se aplica aos fenômenos como sujeitos a leis invariáveis, considerando como vã toda a busca das causas primárias ou finais.

Fica assim inteiramente excluída a metafísica. E, passando a uma sistematização geral das ciências que é ao que fica reduzida a filosofia, Comte conclui a sua obra colossal pela criação de uma ciência nova – a sociologia, submetendo os fatos sociais à sua concepção geral e excluindo da sociedade qualquer intervenção sobrenatural ou extra-sensível. A obra, porém, verdadeiramente de Comte e que exclusivamente lhe pertence é o esclarecimento do conceito positivista que exclui a metafísica. Também é este o seu maior mérito: tal é o parecer de Lange.

Schopenhauer, porém, não se contenta com os fenômenos. "Não basta a aparência", diz ele, "é preciso que nos elevemos à realidade." Sua teoria pode ser consolidada nestes termos: o universo é um fenômeno cerebral. Tudo demonstra na natureza que o mundo, para ser

um objeto, tem antes de tudo necessidade de um sujeito que o pense: é o que cada um poderá facilmente verificar por sua experiência pessoal. O sono profundo inteiramente sem sonhos não é uma prova manifesta de que o mundo só existe para uma cabeça pensante? Admita-se por um momento que tudo dorme inteiramente de um sono profundo, de um sono do qual ninguém mais acorda; admita-se que tudo fica reduzido à existência das pedras: haverá porventura questão sobre a existência ou não existência do mundo exterior? Assim o universo não tem realidade objetiva, não existe fora do espírito, é simplesmente uma representação. Nosso corpo como parte do universo é também uma representação; mas há dentro de nós uma cousa que é mais do que representação, é a vontade. A vontade é a *cousa em si* e deve ser considerada como a causa primária de tudo. Deste modo Schopenhauer, depois de haver feito um exame geral sobre o mundo dos fenômenos no que se limita a uma teoria da inteligência, lançando as bases da doutrina da representação, passa ao estudo da *cousa em si,* a vontade. Daí o título de sua grande obra: *O mundo como vontade e como representação.* Note-se, porém, que a palavra vontade é aqui empregada em uma significação toda especial e muito mais ampla que a significação ordinária do termo vontade. Vontade é aqui sinônimo de força. É a vontade a força oculta que dorme na pedra, sonha na planta e acorda no homem.

O materialismo e o espiritualismo, a negação e a afirmação absoluta das ideias gerais e fundamentais da teologia, são excluídos tanto por Augusto Comte como por Schopenhauer, sendo que, para ambos, esses dois sistemas opostos já exerceram seu império, devendo agora pertencer unicamente à História. É certo, entretanto, que eles ainda continuam a dirigir a marcha da humanidade, um como elemento reacionário, outro como elemento edificador; e foram até hoje e é possível que ainda continuem a ser por muito tempo as duas formas características da metafísica. Nem pode causar estranheza o fato de serem considerados igualmente o materialismo e o espiritualismo como formas da metafísica. Com efeito, quanto ao espiritualismo por certo não haverá quem se oponha: é a doutrina clássica dos metafísicos. E quanto ao materialismo também afirmo: é uma doutrina metafísica; e é o que não se poderá contestar, conquanto os materialistas em geral se considerem como inimigos declarados da metafísica. É mesmo costume entre eles

dizer, quando se opõem a algum princípio: "é um erro grosseiro que vai dar em pura metafísica". Mas nisto há erro nas ideias e confusão na linguagem: e tomadas as palavras em sua verdadeira significação, os materialistas são metafísicos. De fato, qual é o princípio fundamental do materialismo? É ainda o velho princípio de Demócrito: o universo inteiro só se compõe de átomos e vácuo. O átomo, a matéria, é, pois, o elemento primordial, o todo na natureza, e como tal não pode ser considerado como fenômeno, é *cousa em si, númeno,* na linguagem de Kant; e nestas condições é uma entidade tão metafísica quanto o deus e a alma dos espiritualistas.

Quem quiser, portanto, fazer uma classificação geral das escolas filosóficas, sob o ponto de vista da metafísica, há de adotar necessariamente esta: escola metafísica, escola positivista. Deste modo, a importância filosófica de Comte avoluma-se de uma maneira excepcional. Ele torna-se o criador de uma das duas grandes correntes intelectuais hodiernas: de um lado, Comte e seus discípulos; de outro lado, tudo o mais.

É preciso contudo observar que o materialismo e o positivismo têm um ponto de contato: é que o objeto do conhecimento é para um e outro uma só e mesma cousa: a matéria. Distinguem-se nisto: a matéria é, para o materialista, tudo o que existe; e para o positivista, tudo o que pode ser conhecido. O materialista não admite *incognoscível,* mas somente *desconhecido;* o positivista, porém, faz disto o seu ponto de partida e o distintivo de suas ideias. Em outros termos: a matéria é para o materialista *cousa em si,* ao passo que para o positivista é simplesmente fenômeno. Entretanto, visto como o objeto do conhecimento é o mesmo para ambos, embora considerado sob pontos de vista diferentes, a consequência geral é que o materialismo e o positivismo coincidem inteiramente na prática. Daí vem a confusão que tão geralmente se faz entre positivistas e materialistas.

Isto, porém, pouco adianta por ora, nem se trata de um ajuste de contas entre o positivismo e o materialismo, senão de mostrar onde se acha a verdade, se do lado dos positivistas, se do lado daqueles que dão à metafísica o direito de existir.

Sem tentar submeter a matéria a um exame decisivo e completo, nem dar sobre a questão de que se trata a última palavra, uma

cousa é permitido sem receio assegurar: é que a metafísica é uma necessidade fundamental do espírito humano. Neste ponto Schopenhauer tem razão quando diz que o homem é um animal metafísico, porquanto em todos os tempos o homem sempre se esforçou em elevar-se à explicação última das cousas, e em sua ânsia de saber é certo que não se satisfaz com o conhecimento do fenômeno, quer conhecer o que há acima do fenômeno e lhe serve de causa, aspira ao conhecimento da *cousa em si*. E a incerteza, a dúvida cruel em que se vive, a miséria de uns, as ilusões de outros, e em face de tudo o nada da existência, e depois de tudo isto os sofrimentos, a dor, a significação da vida, os destinos da morte, foram sempre problemas a que se ligou o maior interesse; e nenhuma explicação racional e verdadeiramente consoladora é possível sobre estas questões sem que nos elevemos ao campo da metafísica.

Será um erro, um vício hereditário, uma enfermidade, a nossa necessidade metafísica? Não importa, mas é uma realidade; e pode-se dizer que a história da humanidade não é senão, em grande parte, a história de nossos esforços quase sempre infrutíferos para a metafísica. O homem não pode, mas quer elevar-se a uma concepção do mundo, e neste sentido trabalha e se esforça indefinidamente; e, embora tenha certeza de que vai dar lugar a uma criação que o tempo terá necessariamente de destruir, são inumeráveis os casos em que aplica toda a sua atividade, consome toda a sua existência na busca de uma solução para os chamados problemas insolúveis. E a cada tentativa que aborta sucedem novas e repetidas tentativas.

Assim Comte, com a autoridade de um sábio dotado de conhecimentos enciclopédicos, grande matemático e grande reformador, proclama com a publicação da *Filosofia positiva* a sua sentença de morte contra a metafísica, supondo por um golpe de audácia abater todas as concepções anteriores e destruir as crenças tradicionais da humanidade; mas a metafísica renasce, surgindo, como por encanto, das próprias ruínas do pensamento. Já antes o fundador do criticismo, o imortal Kant, com a autoridade própria do gênio, submetera a um rigoroso exame o mecanismo da razão e, tornando inacessível à inteligência humana o conhecimento da *cousa em si,* relegara para o domínio da poesia e do sonho as construções imaginárias, fantásticas da filosofia cristã. Foram assim abandonadas como inúteis e devendo passar para a mitologia as duas

criações verdadeiramente fecundas dessa filosofia: Deus e a alma. Mas foi do seio do próprio criticismo que partira a reação. Kant havia estabelecido o seu ponto de partida na distinção entre a *cousa em si* e o fenômeno; foi um grande passo, e o próprio Schopenhauer reconhece e confessa que o maior mérito de Kant é ter distinguido a *cousa em si* do fenômeno. Mas a *cousa em si* não pode ser conhecida, só o fenômeno é que é objeto de conhecimento; e mesmo o fenômeno só pode ser conhecido através das categorias da razão. Tais são: as categorias da sensibilidade, o espaço e o tempo, como formas da Estética; as categorias do juízo, em número de doze, como formas da Lógica transcendental.

Ficava por este modo o conhecimento reduzido a um círculo de ferro muito mais decisivo e completo e mesmo muito mais elevado e mais lógico do que o positivismo. Porém cedo começou a reação contra as ideias do mestre. Fichte considerou impossíveis duas cousas no sistema de Kant: 1º) conciliar a sensibilidade com o entendimento; 2º) mostrar como provém o fenômeno do número. E para fugir a estas duas dificuldades fez isto: suprimiu o número, suprimiu a *cousa em si.* Mas suprimindo o número, suprimida a *cousa em si,* o que resta na fenomenalidade universal? Somente uma cousa: o eu absoluto. O *eu* é tudo – eis o princípio fundamental da filosofia de Fichte.

Mas, se o *eu* é tudo, poder-se-á perguntar, a que fica reduzido o *não-eu?* Será unicamente o limite do *eu?* Mas como pode ser imaginado esse limite? É o nada, o vácuo? Tudo isto é inexplicável e incompreensível. Daí a reação de Schelling contra Fichte, e para Schelling, no dizer de Tenneman, espírito a muitos respeitos superior a Fichte, pela destreza e vivacidade de imaginação, pelo sentimento poético, pela extensão dos conhecimentos positivos, sobretudo em fato de história, de antiguidades, de filosofia antiga e de história natural; para Schelling que, segundo explica Ducrós,[6] aprendera na escola dos gregos a considerar a natureza tanto ou mais talvez como poeta do que como filósofo, não é o *eu,* nem tampouco o *não-eu* que deve ser tomado como princípio de explicação universal. É do *eu* que Fichte tudo deduz, admitindo que o subjetivo produz o objetivo. Pode-se sustentar o princípio contrário admitindo que, em vez de ser o subjetivo que produz o objetivo, é ao contrário o

6 Ducrós, *Schopenhauer – As origens de sua metafísica,* segunda parte, cap. III.

objetivo que produz o subjetivo: tal é o realismo sistemático de Spinoza. Do reconhecimento destas duas maneiras opostas de filosofar partiu Schelling para o estabelecimento de uma dupla ciência filosófica formada de duas partes distintas e mesmo opostas: *a filosofia da natureza* e a *filosofia transcendental.* A primeira parte do *eu* para deduzir o *não-eu,* o objeto, o múltiplo, o diverso, em uma palavra, a natureza; a segunda parte da natureza para deduzir o *eu*, o que é simples e livre, em uma palavra, o espírito. Cada uma procura absorver a outra, sendo que a tendência de uma e outra é explicar como idênticas as forças da natureza e as da alma. Mas há para ambas um princípio comum; é que as leis da natureza devem ser encontradas imediatamente dentro de nós como leis da consciência, ao mesmo tempo que as leis da consciência devem poder ser verificadas no mundo exterior onde se acham como leis da natureza. Mas nenhuma destas filosofias esgota a variedade infinita das cousas, sendo que nem a filosofia da natureza poderá levar-nos a compreender como a unidade sai da multiplicidade, nem a filosofia transcendental poderá fazer a luz no sentido contrário, isto é, poderá explicar-nos como a multiplicidade sai da unidade. Daí a necessidade de uma filosofia mais alta que sirva de ponto de partida tanto para a filosofia da natureza como para a filosofia transcendental; tal é o sistema da *identidade absoluta* entre o subjetivo e o objetivo, ou sistema da indiferença do diferente, a que se dá ainda o nome contraditório de idealismo objetivo.

Depois de Fichte e Schelling ainda vem Hegel, e para dar uma ideia da extraordinária influência que Hegel chegou a ter não somente na Alemanha, como mesmo fora da Alemanha, basta citar as palavras com que Paulo Janet começa a análise de sua dialética, no livro *Estudos sobre a dialética.* São estas: "Quando se abre a *Lógica* de Hegel, que um hábil filósofo acaba de traduzir e comentar, fica-se logo tomado de pasmo. A estranheza da forma, a obscuridade das ideias, o encadeamento inextricável dos conceitos, o vaivém monótono de uma tricotomia arbitrária, a abstração levada a seus últimos limites e dada, entretanto, como o fundo da verdade, o que há de mais repelente na lógica e na metafísica, imposto ao espírito do modo mais imperioso, tudo, em uma palavra, leva a pensar que se tem ante os olhos o espetáculo de uma das aberrações mais extraordinárias da razão. Entretanto não é assim. Porque, de uma parte, nada mais sério e mais sincero que a filosofia de Hegel; e, de ou-

tro lado, esta filosofia, conquanto se possa muitas vezes surpreendê-la em delito de contradição ou inconseqüência, não é menos uma doutrina fundamentada que se liga e que sabe perfeitamente o que quer."[7]

Vera, que é o próprio tradutor a que se refere Janet, diz assim em sua introdução: "Quando a *Lógica* de Hegel apareceu, foi recebida na Alemanha com admiração, pode-se mesmo dizer com entusiasmo pelo mundo filosófico. Compreendeu-se logo que ela era destinada a substituir a antiga lógica, inaugurando uma era nova não somente para a lógica, mas para a filosofia e a ciência em geral." E depois de procurar combater a opinião aliás vencedora de que a filosofia de Hegel, que outrora reinou como soberana na Alemanha, está agora abandonada e perde cada vez mais sua antiga influência, termina nestes termos: "Que Hegel pertence à família destes pensadores extraordinários e divinos cujas teorias são feitas para resistir à prova do tempo é o que, a meu ver, não poderá deixar dúvida no espírito de quem estiver disposto a conceder-lhe uma atenção desinteressada. Porque seu poder especulativo verdadeiramente maravilhoso, a profundeza e vasta extensão de seu espírito que abraçou todos os ramos do saber e sua faculdade de deduzir e ligar as ideias sistematizando o conhecimento, faculdade que nenhum outro pensador, sem excetuar Platão e Aristóteles, conseguiu igualar, lhe asseguram um dos lugares mais elevados entre os gênios de que se honram a filosofia e o espírito humano."[8]

O sistema de Hegel compõe-se de três partes: a *Lógica,* a *Filosofia da natureza* e a *Filosofia do espírito.* O fundamento de tudo é a ideia e é a ideia considerada em suas relações universais que constitui o objeto da lógica. Mas a ideia torna-se exterior a si mesma; daí a natureza. E depois de tornar-se natureza volta-se sobre si mesma e torna-se o espírito que é a ideia tornando-se consciente de si mesma. E o próprio espírito atravessa, por seu turno, três fases distintas: é sucessivamente *subjetivo, objetivo* e *absoluto.* O espírito subjetivo é o espírito humano; o espírito objetivo são os costumes, as leis, as cidades; o espírito absoluto é a arte, a religião, a filosofia; e, na própria filosofia, é a filosofia de Hegel que é a ex-

7 Paulo Janet, *Estudos sobre a dialética,* pág. 269.

8 *Lógica* de Hegel, traduzida por Vera – Introdução do tradutor, cap. I.

pressão mais completa do espírito absoluto, acima do qual nada mais há, diz Janet.

Esta filosofia fantástica e incompreensível que, partindo de Kant, fez voltar o pensamento filosófico ao ponto de vista de Wolf, tentando assim conciliar tendências diametralmente opostas, costuma exprimir-se por palavras mais ou menos análogas a estas: "A lógica é um grau, uma face, uma esfera da ideia, mas não é a ideia; e é porque não é a ideia que, depois de haver, por assim dizer, esgotado sua substância lógica, a ideia entra na esfera mais concreta da natureza, para elevar-se em seguida à sua existência absoluta no espírito. A ideia lógica é a ideia que não desceu ainda no espaço e no tempo, na esfera do movimento, da matéria, etc., e de que todo o ser e toda a verdade residem em sua natureza lógica mesma e fora e independentemente destas relações. Mas por isto mesmo que a lógica não é a ideia, esta, depois de haver posto a ideia lógica, separa-se dela e põe a natureza." "A ideia lógica é a ideia universal, absoluta, mas enquanto que possibilidade absoluta. Nada poderia ser sem ela e tudo deve ser em conformidade com ela. E é também isto o que faz sua necessidade. Mas, possibilidade como é, não abraça o círculo inteiro das ideias, e as outras esferas em que, combinando-se com outras ideias, a possibilidade se atualiza e, se atualizando, se completa e se manifesta. Demais, desde que não é senão uma possibilidade, a ideia lógica é a ideia cega sem consciência e sem pensamento. É a ideia, mas não é a *ideia* da *ideia.* É nesta imperfeição da ideia lógica que é preciso buscar a passagem da lógica à natureza, sua lei, sua necessidade." "A natureza é a ideia, mas a ideia que da esfera da possibilidade abstrata e imóvel passa para a região da realidade exterior e do movimento. Esta passagem é um progresso, no sentido de que a realização da obra completa e atualiza a possibilidade, a ideia abstrata da obra, ou no sentido de que o bem que se realiza reúne-se ao bem puramente possível e a ele se acrescentando completa-o." "Pode-se dizer da natureza que ela gravita para um centro sem poder atingi-lo, que é levada por um esforço, uma tendência, uma necessidade interna, para um ideal que ela pressente, que se agita obscuramente nela, mas que ela é impotente para realizar. O movimento, a mudança, a vida e a morte podem ser considerados como as formas gerais, e a expressão desta aspiração universal. Porque o ser que se move, move-se porque o princípio para o qual se move e pelo qual é movido

fica fora de si. Se o consideramos em relação ao espaço, move-se porque não enche o espaço. Se o consideramos em relação ao tempo, move-se porque difere de si mesmo em tempos diferentes, ou não pode ser em um tempo o que é em outro. E enfim, se o consideramos em relação às perfeições em geral, move-se porque não possui a absoluta perfeição. Essa gravitação universal da natureza marca seus limites e a posição que ela ocupa em relação à ideia." "A ideia, manifestando-se exteriormente, não sai de si mesma, não manifesta determinações que lhe são estranhas ou que ela abandona; mas manifesta-se, ao contrário, para atingir este estado, esta esfera última de sua existência em que ela se produz e reconhece como ideia absoluta e como unidade da lógica e da natureza. É a ideia em sua mais alta esfera, na esfera do pensamento." "O pensamento é este meio-termo, esta conclusão absoluta na qual se acham envolvidas e pela qual são feitas a lógica e a natureza. O pensamento não é somente este princípio das profundezas do qual brota todo o conhecimento, mas constitui a mais alta essência e o ponto culminante da existência. O velho adágio que o homem é um microcosmo não tem sentido senão enquanto se aplica ao pensamento; porque só o pensamento possui o privilégio de pensar-se a si mesmo e de pensar todas as cousas, e de pensar todas as cousas dentro de si mesmo e de identificá-las consigo mesmo pensando-as." "Não há ser, qualquer que seja sua natureza, que escape ao pensamento, não há ponto do espaço que o pensamento não possa atingir. O infinito e o finito, as cousas invisíveis e as cousas visíveis, aquelas que o olho vê e aquelas que a alma vê, e as que estão no espaço e no tempo, como as que estão fora do espaço e do tempo, e a variedade infinita dos seres com suas qualidades e suas relações inumeráveis, com suas diferenças e suas oposições, tudo vem se encontrar nas profundezas do pensamento, tudo vem se unir nele, como em seu centro comum e invisível. Ainda mais: é no pensamento e pelo pensamento que as cousas atingem a sua mais alta perfeição; é sendo pensadas que elas revestem uma beleza, e adquirem um valor e uma dignidade que não possuem em si mesmas." "O que falta à ideia pura para tornar-se a mais alta realidade é o ato do pensamento, e o que falta à natureza para tornar-se ideia pura é também o pensamento. Porque é no pensamento que a natureza atinge sua existência ideal e essencial, enquanto fora do

pensamento ela não tem senão uma existência imperfeita, fragmentária, sem laço interno nem unidade."[9]

Estas palavras, que aliás sintetizam o pensamento geral do sistema hegeliano, não são de Hegel, mas de Vera; por isto, conquanto tudo seja nebuloso e fantástico, em todo o caso compreende-se o que elas significam. O próprio Hegel é muito mais obscuro e nebuloso. Há em sua exposição passagens que são verdadeiros enigmas, para não dizer simples combinações de palavras vazias de sentido. É certo que tudo se prende, é certo que tudo se liga; mas tão esquisito é o estilo que o conjunto da concepção não vem a ser mais que um sistema de fórmulas estranhas e incompreensíveis. Vejamos alguns exemplos. Explicando o que se deve entender por essência, eis aqui como se exprime Hegel: "A essência é a noção enquanto noção posta. As determinações da essência não são senão determinações *relativas,* não são ainda completamente refletivas sobre si mesmas. Por conseguinte, a noção não é ainda aí como noção por si. A essência, enquanto ser que se mediatiza consigo mesmo pela negação de si mesmo, não é uma relação consigo senão porque é uma relação com outro diferente de si, o qual não é imediatamente como simples ser, mas como ser posto e mediatizado, etc."[10]

Sobre a doutrina da noção: "A noção é a esfera da liberdade enquanto poder da substância que é por si, e é a totalidade em que cada um de seus momentos, no que é, é o todo, e é posto como não fazendo senão uma unidade indivisível consigo. A noção é assim, em sua identidade consigo mesma, o ser determinado em si e por si." "O ponto de vista da noção é o ponto de vista do idealismo, absoluto, e a filosofia é a ciência que conhece pela noção e na noção, enquanto ela se eleva a este grau em que tudo o que na consciência ordinária aparece como um ser imediato e independente, é concebido por ela como um simples momento da ideia."[11] Sobre a ideia mesma: "A ideia que é por si considera-

---

9 Hegel, *Lógica,* traduzida em francês e acompanhada de uma introdução e um comentário perpétuo por Vera. Introdução de Vera, cap. XIII.

10 Hegel, *Lógica,* § CXII. Hegel acrescenta em nota a esse § o seguinte: *"O absoluto é a essência".* E diz mais: "Esta definição é a mesma que: *o absoluto é o ser,* enquanto o ser é também uma simples relação consigo, mas é também uma mais alta definição do absoluto, porque a essência é o ser que desceu mais profundamente em si mesmo, etc."

11 Hegel, *Lógica,* § CLX.

da segundo esta identidade consigo mesma é a intuição, e a ideia com a intuição é a natureza. Entretanto, considerada como intuitiva, a ideia será posta pela reflexão exterior na determinação exclusiva de um estado imediato ou de uma negação. Mas a absoluta liberdade da ideia não consiste somente em que a ideia se eleva à vida, nem mesmo em que ela deixa aparecer em si a vida como conhecimento finito, mas que, na absoluta verdade de si mesma, ela se decide a tirar livremente de si o momento de sua existência particular ou de sua primeira determinação e de sua cisão e a aparecer de novo como ideia imediata, em uma palavra, a se pôr como natureza."[12]

Esforçando-se por traduzir este ponto em linguagem que possa ser compreendida, Vera se exprime nestes termos: "A ideia lógica é a ideia abstrata e universal, no sentido de que é a possibilidade de todas as cousas, mas não é a ideia inteira. É a ideia absoluta, mas somente enquanto ideia lógica, isto é, enquanto ideia sem a qual e fora da qual nada poderia ser, nem conceber-se, e que, por conseguinte, se encontra em todas as esferas da existência, mas que não é por isto todas as cousas – que não é o pensamento e o espírito absolutos. Isto faz que, no mais alto grau de seu desenvolvimento, produz-se nela uma nova ideia, uma nova maneira de ser, ou como diz Hegel o desejo de sair de si mesma e passar para fora."

"É esta cisão da ideia, este ato pelo qual a ideia se separa de si mesma, que constitui a intuição, isto é, que produz este primeiro momento da exterioridade da ideia, ou estas duas ideias que constituem, por assim dizer, o *substratum* da natureza, e que são a forma da intuição exterior – o *espaço* e o *tempo*. Por aí um novo estado imediato se produz na ideia, estado em que a ideia não existe senão como simples ser, mas como ser exterior e sensível. Entretanto, se se representa a natureza como a ideia que possui a intuição, a passagem da lógica para a natureza não será apreendida senão pela reflexão exterior. Assim considerado, este novo estado imediato ou esta negação aparecerá como uma determinação que, não sendo posta pela ideia, constitui uma existência independente, e por isto mesmo uma limitação da ideia. É preciso, pois, tomar a intuição e a natureza, tais como são postas livremente pela ideia

12 Hegel, *Lógica*, § CCXLIV.

mesma, pela ideia que tendo completado e esgotado as determinações lógicas de sua existência nega-se a si mesma e passa na natureza, para atingir a sua perfeita e absoluta existência no espírito."[13]

Hegel, como Schelling, parte do absoluto; mas aqui o absoluto, em vez de ser simplesmente a *indiferença do diferente,* toma um caráter muito mais amplo, é definido e caracterizado, podendo dizer-se que é tudo porque é a ideia. A ideia se desdobra sob *mil* formas através das manifestações indefinidas do cosmos; e a filosofia de Hegel acompanhando-a em suas múltiplas transformações e modalidades é deduzida em todas as suas partes com rigoroso encadeamento, constituindo um todo sistemático e perfeitamente uniforme. Mas se se trata de entrar na substância mesma da cousa, vê-se que tudo vem do intangível e incompreensível e tudo degenera por fim em divagação e fantasmagoria.

É assim que tudo começa pelo absoluto. Mas o que é o absoluto? Hegel define-o de dois modos:

Primeira definição: o absoluto é o *ser.*

Segunda definição: o absoluto é o *não-ser.*

Deste modo o *ser* e o *não-ser* são uma só e mesma cousa, e é não no *ser* enquanto *ser,* nem tampouco no *não-ser* enquanto *não-ser;* mas no *ser* vindo a *não-ser,* ou no *não-ser* vindo a *ser* que consiste toda a existência, começando de tal sorte a filosofia de Hegel pela identidade absoluta de *ser* e do *nada.*

Isto só é bastante para dar uma ideia geral da doutrina. O *ser,* o *não-ser* e o *vir-a-ser* formam a trilogia fundamental, e o mais vem por dedução e composição.

E é partindo de semelhantes premissas que se chegará ao conhecimento universal e à ciência absoluta.

Considerando-se a extravagância e a inconsequência do ponto de partida que nega o princípio de contradição, não é difícil imaginar a que monstruosidades não poderá dar lugar a filosofia de Hegel. É a razão por que não deve ser estranhada a crítica mordaz e o desprezo soberano de Schopenhauer, em relação a essa filosofia, como em relação a todos os sistemas que, anteriormente a ele, acreditavam poder partir de

---

13 *Obr. cit.*, loc. cit., nota 2.

Kant para o estabelecimento de uma nova metafísica. Todos estes sistemas, no seu entender, desconhecem a distinção claramente estabelecida por Kant entre o fenômeno e a *cousa em si.* "E um igual erro", diz Schopenhauer, "é tanto mais imperdoável quanto é certo que não é apoiado senão sobre uma estupidez, quero dizer, a intuição intelectual; e apesar de todo o charlatanismo, todas as carantonhas, toda a ênfase e todo o aranzel com que procuram cobri-lo, não é senão uma volta vergonhosa ao mais grosseiro senso comum. Este senso comum foi o digno ponto de partida dos não sensos ainda mais enormes que cometeu esse desastrado e esse estúpido de Hegel."

Todavia, se todos estes sistemas, por mais ousados que sejam, nada puderam edificar que perdure e hoje quase já não se fala em Fichte e Schelling e menos ainda em Hegel, em todo o caso serviram muito para uma cousa: puseram em evidência a necessidade fundamental da metafísica. O próprio Schopenhauer, se bem que tenha voltado ao ponto de vista da relatividade do conhecimento, restabelecendo assim o verdadeiro kantismo, cujo espírito havia sido de todo esquecido pelos partidários do absoluto na avalanche e deslumbramento da embriaguez metafísica, todavia não se limitou ao fenômeno, e fazendo da vontade o princípio último, o elemento fundamental da natureza, terminou por elevá-la também à categoria de *cousa em si;* e assim compreendida, a vontade não é menos estranha, nem menos obscura que o *eu* de Fichte, o *absoluto* de Schelling ou a *ideia* de Hegel. Esta mesma vontade de Schopenhauer recebe depois em Hartmann o nome de *inconsciente.* Spencer não se afasta por certo da mesma ordem de investigações quando, procurando separar o que se conhece do que não pode ser conhecido, estaca ante o mundo impenetrável que se eleva além da fenomenalidade universal, que não pode ser objeto de conhecimento e a que dá o nome de *incognoscível,* mas que, entretanto, apresenta como um conceito positivo. Mas o *eu* de Fichte, o *absoluto* de Schelling, a *ideia* de Hegel, a *vontade* de Schopenhauer, o *inconsciente* de Hartmann, o *incognoscível* de Spencer serão porventura menos obscuros que o deus e a alma da teologia?

Compreende-se que tudo isto demora na região misteriosa do insondável e do imperceptível, e aí a inteligência anda a passos vacilantes e incertos e nada pode estabelecer com segurança; mas uma cousa se impõe irresistivelmente em vista destas avançadas inúteis do espírito: é a

necessidade fundamental da metafísica. Resta ver que elementos podem ser deduzidos que estejam em condições de ser elevados à categoria de leis naturais sem o que não há ciência possível. Há fatos físicos e estes obedecem a leis: por isto a física é ciência. Para que a metafísica seja também uma ciência é preciso que haja fatos metafísicos e que estes também obedeçam a leis, podendo tudo isto ser explicado sem que seja necessário ultrapassar a esfera da natureza. Assim compreendida, a metafísica constitui o que verdadeiramente se poderia chamar uma metafísica naturalista, sendo que o que caracteriza ou deve caracterizar o pensamento moderno é não a eliminação da metafísica, mas unicamente a eliminação do sobrenatural. Tal é, penso eu, o ponto de vista em que deve ser colocada a metafísica do futuro, sendo aqui indispensável submeter a matéria a um exame mais detalhado e profundo. Mas, antes de fazê-lo, cumpre estudar a verdadeira distinção que deve ser estabelecida entre a filosofia e a ciência.

Capítulo V

FILOSOFIA E CIÊNCIA

DO QUE fica dito resulta como consequência geral que a filosofia é uma concepção do mundo, ou, mais precisamente, o conhecimento universal; ideia, em relação à qual estão mais ou menos de acordo todos os sistemas, mesmo os mais divergentes. Mas aqui levanta-se uma grave dificuldade e vem a ser que o mundo não é nem pode ser conhecido em sua totalidade, que o que se conhece da natureza é quase nada em vista de sua extensão infinita e obscuridade impenetrável, não podendo haver dúvida sobre a impossibilidade presente e sem dúvida indefinida do conhecimento universal. Assim, quando se diz que a filosofia é uma concepção do mundo, lavra-se só por isto a sua sentença de morte, porque não se pode contestar que o mundo excede os limites de nossa capacidade mental. O que resta é a ciência, único gênero de conhecimento que resiste a esta formidável objeção. Daí as vantagens da posição assumida pelo positivismo que, limitando todas as investigações do espírito humano ao domínio exclusivo da ciência, confunde a ciência com a filosofia, ou mais claramente, suprime a filosofia, para ficar exclusivamente com a ciência.

É a ocasião de submeter esta matéria a um exame profundo e decisivo: e para evitar dificuldades e obscuras delongas, ferindo logo a questão pela base, eu começo estabelecendo desde já franca e decididamente o meu ponto de vista.

Penso assim: a ciência é o conhecimento já feito, o conhecimento organizado e verificado; a filosofia é o conhecimento em via de formação.

Com efeito, a natureza é o grande e interminável problema do espírito humano. Nossa ignorância é como um longo véu que a envolve; e como é quase nada o que sabemos das cousas, sucede que tudo se apresenta com o caráter de mistério, sendo que, levantada a ponta do véu com as primeiras noções que conseguimos adquirir, tão grande e tão maravilhosamente opulenta se mostra a natureza que parece que o mistério cresce.

São bem conhecidas estas palavras de Sócrates: *só sei que nada sei*. E isto não significa outra cousa senão que é à proporção que vamos *aprendendo* alguma cousa que chegamos a adquirir a consciência da extensão infinita da natureza. Entretanto, com o tempo e através das gerações que se sucedem alarga-se a esfera da consciência. Às primeiras noções adquiridas na observação dos fenômenos inumeráveis do cosmos reúnem-se outras, organizando-se todas em diversas ordens de conhecimento correspondentes às diversas ordens de manifestações naturais. Os fatos são explicados e classificados; as leis que presidem sua aparição e desenvolvimento são descobertas e definidas; é determinada e compreendida a ordem de sua sucessão e coexistência. De modo que ao lado do mundo que passa, que ninguém sabe de onde vem nem para onde vai, mas que nunca termina, forma-se no espírito do homem, gradativamente, indefinidamente, uma consciência que o representa. Mas esta representação também obedece a leis, desenvolve-se e cresce; e do mesmo modo que a natureza não tem limites, também ela nunca poderá tornar-se definitiva e completa. Depois está sujeita a erros, pode refletir falsamente a realidade: daí a necessidade da verificação e da prova, e é só depois de haver sido submetida a essa prova e verificação que qualquer ordem de conhecimento pode ser apresentada como expressão da verdade. Os conhecimentos que vão sendo verificados, conforme as analogias dos fenômenos que representam, vão sendo ao mesmo tempo

coordenados e classificados, organizando-se em corpo de doutrina; e é assim que se origina a ciência, a qual, organizando-se e desenvolvendo-se, divide-se em diversos ramos, conforme as diversas ordens de fenômenos observados. Deste modo as noções mais gerais dos corpos, as propriedades do número e da extensão, formaram o objeto da matemática. O movimento, essa atividade permanente que se desenvolve indefinidamente no espaço e no tempo, constitui o princípio de outra ciência, a mecânica. Da observação e verificação do movimento dos astros, do estudo dos corpos celestes, nasceu mais outra, a astronomia. E assim por diante, decompondo-se a ciência em seu desenvolvimento, nestas diferentes ordens de conhecimento: matemática, astronomia, mecânica, e mais particularmente considerando-se as modalidades especiais da matéria: física, química, biologia, etc.

Mas até aí trata-se somente dos fenômenos quanto ao seu aspecto exterior, trata-se somente dos fenômenos objetivos. Não satisfeito, porém, com isto, o espírito, depois de observar o que se passa fora de si no espaço e no tempo, volta-se para o interior de si mesmo e trata de indagar de que natureza é o princípio mesmo gerador do conhecimento: daí a psicologia e a metafísica.

Sempre que qualquer conhecimento chega a ser verificado e organizado é ciência. Mas o espírito nunca se dá por satisfeito: não se contenta com o conhecimento adquirido, quer continuar na sua exploração da natureza, que aliás não fica diminuída em sua parte desconhecida porque em alguns caracteres insignificantes chegou a revelar-se à consciência humana. Nesta exploração do desconhecido é que está propriamente a função da filosofia, de modo que a filosofia não é propriamente uma ciência, nem sequer um dos ramos do conhecimento; é o princípio mesmo gerador do conhecimento; é a inteligência em ação explorando a natureza e produzindo a ciência; em uma palavra é o próprio espírito humano em sua atividade permanente, indefinida.

Assim compreendidas as cousas e definida por esta forma a filosofia, torna-se fácil mostrar a improcedência do positivismo.

Não se nega o valor científico e a alta capacidade intelectual do fundador do sistema, e eu mesmo sou o primeiro a reconhecer a grande importância de Augusto Comte quando, fazendo a classificação das modernas escolas filosóficas, coloco, de um lado, Augusto Comte e

seus discípulos; de outro lado, tudo o mais. Mas daí não se segue que seja aceitável seu ponto de vista: ao contrário, o que é certo, e facilmente se mostra submetendo a exame a própria organização do espírito, é que ele é absolutamente inaceitável, e mesmo só pode explicar-se como uma das mais extraordinárias aberrações do espírito humano. Já não me refiro à religião da humanidade: esta é sem dúvida a parte mais frágil do sistema, desprezada por Littré e por todos os positivistas mais sérios e adiantados que formam esse grupo do positivismo tão detratado e odiado pelos sectários do culto da humanidade: o positivismo heterodoxo. Não merece uma discussão, nem está na altura de ser levada a sério essa chamada religião: 1º) porque, tendendo a se organizar em igreja, se revela em tudo exclusivista e fanática, desconhecendo o mais nobre dos princípios, a liberdade, e a mais bela das virtudes intelectuais, a tolerância, e não se deve nem se pode discutir com intolerantes e fanáticos; 2º) porque com essa religião desloca-se a questão religiosa, e a ciência que já absorveu a filosofia tende a tomar o lugar da religião, no intuito de pôr termo à anarquia mental. Mas com isto é bem de ver que a anarquia aumenta e complica-se, porque não se pode conseguir a harmonia e a paz com a subversão das ideias. Refiro-me, pois, propriamente ao trabalho executado com intuitos filosóficos, ao sistema arquitetado no *Curso de filosofia positiva*. E é o ponto de vista aí adotado que não pode absolutamente ser aceito.

Com efeito, para essa filosofia o espírito humano tendo, como já vimos, partido do estado teológico que se divide em três graus, fetichista, politeísta e monoteísta, passa através do estado metafísico ou abstrato, para afinal chegar ao estado positivo, que é o seu estado definitivo. Tal é a célebre lei dos três estados.

Pondo de parte a ineficácia da lei que não exprime uma verdade, não é realizada pela história, nem pode abranger o curso geral da civilização, inúmeras são as imperfeições da exposição comtista.

Em primeiro lugar, o estado metafísico não fica bem caracterizado, nem se encontra no *Curso de filosofia positiva,* nem tampouco em nenhuma obra de qualquer outro positivista notável, uma definição clara e sucinta, uma noção completa e precisa do que vem a ser a metafísica. O estado metafísico é um estado de transição, não representa, pois, uma situação definida do espírito, apenas a passagem do

método teológico para o método positivo. Procurando caracterizá-lo, Comte limita-se a dizer que ele não é senão uma modificação do estado teológico, sendo que nele os agentes naturais são substituídos por forças abstratas ou entidades inerentes aos diversos seres do mundo e concebidos como capazes de produzir todos os fenômenos observados. Isto nada tem de claro. Não sei como se possa compreender o que sejam essas forças abstratas capazes de produzir fenômenos, nem se conhece nenhum metafísico que haja concebido tais forças. Menos ainda compreende-se como a concepção dessas forças possa ser indicada como uma modificação da teologia. E parece-me que quem quer que chegar a refletir maduramente sobre o caso há de concluir do mesmo modo.

Littré, um dos mais conhecidos e conceituados propagandistas do positivismo, reproduz e desenvolve as ideias do mestre; numerosos e importantíssimos são os trabalhos que publicou, mas em parte nenhuma explica nem define positivamente o que vem a ser a metafísica. Quase sempre que trata de estabelecer a supremacia do positivismo coloca-o em face das concepções teológicas ou metafísicas a que atribui todos os desastres da civilização; mas, se ninguém desconhece o que vem a ser a teologia, dificilmente se poderá compreender o que distingue e caracteriza as concepções metafísicas. No livro *Fragmentos de filosofia positiva,* que aparece traduzido pelo Sr. C. da Rocha, depois de procurar mostrar a excelência e a oportunidade irresistível do positivismo, diz Littré que é chegada a ocasião de começar a exposição direta da doutrina. Mas antes observa que é indispensável deduzir primeiramente as diferenças que separam o positivismo e a metafísica. Passando, porém, a estabelecer estas diferenças, diz isto: "Filosofia metafísica é a que presidiu a educação da maior parte dos espíritos ilustrados; aqueles mesmos que demonstram (como se vê) desdém por esta doutrina são, por vezes, malgrado seu, governados por ela; e a filosofia de Condillac é ainda no essencial a guia filosófica de mais de um sábio que pretende encerrar-se no círculo de seus estudos especiais. Isto posto, a oposição da doutrina positiva com a doutrina metafísica será claramente percebida e talvez mais bem sentida do que se eu enunciasse em primeiro lugar os caracteres da primeira. Esta diferença assenta sobre a natureza das questões de

que se ocupam as duas filosofias, sobre o método que empregam e sobre o grau de estabilidade que lhes é respectivamente próprio."[14]

Mas o que é a metafísica? Será exclusivamente a filosofia de Condillac? E em que se distingue do positivismo? Littré não o diz. Entretanto, era o que importava saber e foi o que o mesmo Littré se propôs explicar. Mas, ao que parece, percebendo a dificuldade, trata, como se vê, de escapar-se pela porta falsa das divagações. Mas o que é curioso é o modo por que ele se tira do embaraço embrulhando a metafísica com a teologia. Eis aqui como prossegue: "O que vai ser dito é em todos os pontos aplicável às teologias, cuja base na realidade não é diferente da das noções metafísicas. A natureza geral das questões contrapõe-se entre a filosofia, quer teológica quer metafísica, e a filosofia positiva. Uma ocupa-se do absoluto, a outra, do relativo. No princípio de suas pesquisas em todas as ciências, o espírito humano é sobretudo animado pela ambição de penetrar a essência das cousas e chegar à derradeira noção que as explica universalmente. Não se sentiria suficientemente estimulado se não estabelecesse a si próprio problemas infinitos. Ali, no domínio da especulação, acha-se a seu cômodo, prossegue infinitamente as suas próprias criações, renova incessantemente as combinações dos dados que fornece a si mesmo e, enganado pelas falsas aparências de um horizonte que considera sem limites, feliz por manejar à sua vontade os elementos submissos, como se diz na linguagem da escola, isto é, a realidade das cousas tal qual se apresenta. Não acredita mesmo que ela possa fornecer base à ciência; e é sempre na consideração das cousas infinitas e absolutas que procura o seu sistema. E, na verdade, poderia ser de outra maneira? A realidade é então tão mal conhecida que apenas oferece pouco interesse. É preciso muito tempo antes que os fatos particulares, observados escrupulosamente, analisados, classificados, agrupados, forneçam ao espírito de indução estas verdades gerais que o espírito metafísico procura obter de improviso. Estas noções gerais, deparadas pela experiência, participam de sua origem; são sempre relativas; as noções gerais deduzidas pelo outro método têm sem dúvida a pretensão de serem absolutas, mas elas o são somente em aparência."

14 Littré. *Fragmentos de filosofia positiva,* trad. de C. da Rocha, pág. 55.

Até aqui nada temos de claro e decididamente firmado. Apenas deduz-se que o método metafísico sempre se propõe problemas infinitos, ao passo que o positivismo, ou antes a ciência, tem exclusivamente por objeto o contingente, o relativo, o finito. E considerando o vago, o indefinido de todos estes conceitos, parece que o que Littré quer dizer é que somente a ciência tem por objeto a verdade, ao passo que a metafísica, deixando-se enganar por falsas aparências de um horizonte que cada vez mais se alarga, desprende-se da realidade para divagar sem descanso e sem nunca poder chegar a nenhum resultado preciso, num campo ilimitado onde tudo é fugitivo e incerto, onde tudo é aparente e fantástico. Mas tudo isto é rigorosamente inexato: e para mostrá-lo basta considerar que é só pela crítica do conhecimento que verdadeiramente se estabelece a disciplina mental e é pela crítica do conhecimento que começa a metafísica moderna. Supor que a metafísica é o indefinido e o fantástico, imaginar que ela se perde no sonho é desconhecer a história da filosofia. Mas Littré chega a noções mais precisas; continuemos a transcrevê-lo: "O absoluto", diz ele, "é inacessível ao espírito humano, não somente na filosofia, como em qualquer outra cousa. Todas as vezes que o homem resolve um problema, encontra por trás da solução outro problema que se mostra ante ele; e este, quando resolvido por sua vez, só desaparecerá para dar lugar a novos mistérios, sem que o espírito humano possa conceber o limite a esta série de questões encadeadas umas às outras. Debalde aumentaram o alcance dos telescópios, não se atingirá nunca os limites do universo, se é que o universo tem limites. Não fazem mais do que estender o campo daquilo que conhecemos; mas não abrangem tudo quanto está por conhecer. Também, nas ciências constituídas definitivamente, abandonaram a especulação sobre as noções absolutas. O astrônomo reuniu os fenômenos astronômicos à lei da gravitação e, sem se incomodar mais para saber o que é esta lei em si, aceita-a como derradeiro fato da sua ciência. Evidentemente, se ele tentasse explicar a gravitação, poderia imaginar mil hipóteses, todas igualmente gratuitas, todas igualmente indemonstráveis. O que a astronomia recusa fazer, o que todas as ciências abandonam como exercício inútil para o futuro, a metafísica persiste em tentá-lo; foi aí que se refugiou em último lugar a ambição primordial do espírito humano que primeiramente empreendeu o impossível."

Aqui faz o positivista ingenuamente uma confissão importante: é que o fato último a que se ligam todos os fenômenos astronômicos, a gravitação, não é conhecido, nem explicado, devendo-se desesperar de que sobre ele possa haver qualquer solução. Acontece a mesma cousa em todas as outras ciências; há sempre um fato último que se aceita, mas não se explica, é desse fato que tudo o que se conhece depende. Mas neste caso a que fica reduzida a ciência, essa poderosa ciência em que Littré tem tanta fé? A nada. O que se conhece do mundo não é senão uma ligeira aparência, uma fração insignificante. Além do que se conhece estende-se para todos os lados o ilimitado, o imenso. É o que ninguém poderá contestar. Mas por que se veda ao espírito a exploração do desconhecido? Não foi por tentativas idênticas à da metafísica moderna que o espírito humano começou, sendo que foi justamente desse *exercício inútil* que fala Littré que a ciência nasceu? Littré continua: "As noções absolutas não são susceptíveis nem de demonstração nem de refutação. O estudo das ciências positivas, que hoje abrange vasto domínio, cria, entre os modernos, hábitos mentais que se tornam imperiosos e não permitem o acesso a nenhum outro método. Para os espíritos assim formados, tudo o que não pode ser demonstrado pelos processos científicos é hipótese sem alcance e que seria inútil refutar. Antes de saber-se se uma cousa está na categoria das que se refutam, é preciso saber-se se ela está na categoria daquelas que se demonstram. Esta instituição das inteligências é a influência que mais contribui para separar o regime mental dos modernos, do regime mental da antiguidade. Como nunca os fatos o desmentem, o crédito que ele adquire não sofre reviravoltas. Forma-se nos espíritos uma disposição refratária que ilumina espontaneamente as noções fora do método positivo, e é esta diferença de disposição que faz variar tanto, segundo as idades da humanidade, o limite das cousas verossímeis. Quando o homem, no princípio de sua carreira científica, lançou-se nas investigações sem limites do absoluto, ele somente tinha este caminho aberto diante de si. Hoje está aberto outro caminho, o da experiência e da indução; este não pode conduzir às noções absolutas, e, quando as pedem à razão, pedem-lhe mais do que ela tem. Nem o edifício é mais sólido do que a base, disse Bossuet, nem o acidente unido ao ser mais verdadeiro do que o próprio ser. O espírito do homem não é nem absoluto nem infinito, e tentar obter dele soluções que tenham esse

caráter é sair das condições imutáveis da natureza humana. De qualquer maneira que variem as hipóteses, serão sempre hipóteses de verificação impossível; e o que não pode ser conhecido não deve ser pesquisado."[15]

De tudo isto só uma ideia resulta: é que a metafísica, como a teologia, é a ciência que tende ao conhecimento do absoluto. Littré completa assim o pensamento de Comte; mas suas ideias não são menos obscuras que as do fundador do sistema. O absoluto não pode ser objeto do conhecimento, diz Littré; logo, a metafísica não deve existir – é a consequência fatal, inevitável. Mas para isto seria preciso que Littré nos explicasse o que vem a ser o absoluto: e é provável que se a isto se propusesse, não fosse mais feliz do que quando trata de explicar-nos o conceito da metafísica. Nada disto, porém, está conforme a verdade, nem é justificado pela lógica; e, de todo o modo, o que não é leal, nem pode ser tolerado, é que os positivistas queiram fazer para si o monopólio do princípio da relatividade do conhecimento. Esse princípio não é obra dos positivistas, estava já definitivamente estabelecido desde Kant e foi principalmente com Hamilton, um grande metafísico, que se tornou o ponto de partida de toda a verdadeira e sã filosofia.

A metafísica não é, pois, o conhecimento do absoluto. Pelo contrário, é na metafísica (e na metafísica que parte da crítica do mecanismo intelectual) que está a verdadeira e legítima compreensão do princípio da relatividade.

Assim nada é claro nem positivo no positivismo; nem sabe-se bem o que vem a ser metafísica, segundo a compreendem os positivistas que, combatendo-a, começam por confundi-la com a teologia. Mas é contra ela no modo comum de falar que mais exaltados se mostram, por tal modo que o que se entende por positivismo é justamente o contrário da metafísica. Daí uma grande incerteza e uma extrema obscuridade nas ideias fundamentais do positivismo, sendo que a única cousa a deduzir-se com segurança é que a filosofia vem a ser para os positivistas a mesma cousa que a ciência.

Daí vem que o positivismo não é propriamente uma ciência, nem tampouco uma filosofia, mas o conjunto de todas as ciências, o úl-

15 Littré, *obr. cit.*, pág. 58.

timo grau do desenvolvimento intelectual, a ciência no último ponto a que pode chegar completamente e definitivamente organizada. É assim que, começando pela matemática, termina pela sociologia, abrangendo a ciência dos corpos brutos e a ciência dos corpos orgânicos, sendo que fora daí não há nenhum conhecimento possível. Nisto está o vício fundamental do positivismo, que tem a pretensão de querer fechar o ciclo da evolução universal do pensamento, tornando inútil o esforço de quaisquer outros pensadores porque Augusto Comte já explicou e resolveu tudo. Mas vejamos como se exprime Littré. Eis aqui: "O circuito filosófico foi completado: a primeira ciência depende da última; a última depende da primeira; e todas juntas encerram em sua circunferência o verdadeiro domínio aberto às investigações humanas. Aí acaba a distinção entre a ciência e a filosofia; a ciência social é o termo onde confinam todas as outras e de onde derivam-se as direções. Mas esta conclusão somente é possível pela filosofia positiva que incorporou em si os métodos e os resultados das ciências particulares. Desde que todas as ciências confinam na ciência social; desde que, por sua vez, a ciência social reage sobre todas as outras, não há, pois, verdadeiramente, mais do que uma única e grande ciência, a da humanidade, que compreende tudo e resume tudo. Nela está a filosofia inteira, e nada fica fora dela. No verdadeiro ponto de vista, filosofia e ciência da humanidade é tudo uma só e mesma ciência,* e não há nenhuma separação a estabelecer entre o sábio e o filósofo."[16]

Eis aí. Não há diferença entre a ciência e a filosofia, ou por outra, a filosofia é a própria ciência quando chega a tornar-se definitiva e completa. Tal é o caso do positivismo, acima do qual nada existe, ponto em que a filosofia de Comte põe-se em contato com a filosofia de Hegel. Mas Hegel abria margem ao indefinido, ao intangível e indeterminado; Comte chega ao extremo de bradar ao espírito humano em seu desenvolvimento ilimitado e eterno: basta! A ciência chegou por fim ao seu último termo. Depois concentra na humanidade todas as aspirações do espírito, restringindo assim despoticamente os limites da esfera do pensamento. A humanidade compreende tudo, a humanidade resume

* No texto *não ocorre só a mesma ciência,* que foi incluído na conformidade de trecho igualmente citado à pág. 228 do 3º volume.

16 Littré, *obr. cit.*, cap. IV.

tudo; e por tal modo um conceito abstrato absolutamente estéril torna-se para os positivistas o grande princípio. A Terra como sede da humanidade é o grande fetiche; a humanidade como resumo de tudo é o *grande ser*, chegando a constituir-se em objeto de culto ainda o velho erro geocêntrico e antropocêntrico que faz da Terra o centro do mundo e do homem, o rei da criação. Mas quando se considera que a Terra é apenas um grão de areia perdido no espaço e que o homem é apenas uma produção insignificante da Terra; quando se considera que o homem é apenas um átomo no evoluir perpétuo das cousas e que as gerações se sucedem e desaparecem enquanto a natureza permanece inalterável e eterna; quando se considera o nada da existência em face da majestade do mundo, o que resta do positivismo, o que resta do chamado culto da humanidade? Nada. E como protesto decisivo contra as pretensões injustificáveis de todas estas doutrinas que fazem o amesquinhamento do pensamento, nunca o espírito humano ostentou-se com mais opulência e vigor do que na época que atravessamos. A condição imposta por Comte era que devia-se negar o direito ou possibilidade a toda e qualquer intuição metafísica, ficando a inteligência reduzida exclusivamente à física, o que equivale a dizer-se que tudo se explica em função do movimento e da força. Mas sabe-se bem que semelhante afirmação, pondo o positivismo no mesmo plano do materialismo vulgar, não passa de uma monstruosa extravagância. Nada nos levará a compreender como um fenômeno de movimento poderá chegar a transformar-se na mais simples manifestação cognitiva ou estética. Entre os fenômenos de consciência e os fenômenos puramente mecânicos existe um abismo; e se porventura é possível imaginar que o movimento venha a ser compreendido e explicado como função da consciência, ou esta como função daquele, é sem dúvida o ponto de vista idealista que deve prevalecer. É assim que Berkeley resiste invulnerável contra todos os golpes do materialismo e Schopenhauer, restabelecendo o ponto de vista de Kant e firmando-se com mais solidez do que os positivistas no princípio da relatividade, chega a avançar esta proposição aparentemente monstruosa, mas em verdade absolutamente irrefutável: o mundo é um produto do cérebro e a natureza, em seu conjunto, não é senão representação.

De tudo isto é fácil de ver que nada resulta com segurança, nem é possível nesta ordem de investigações fazer a coordenaçao regu-

lar dos fatos, nem tampouco deduzir as leis que os regulam. Só uma cousa se torna patente em face destes grandes problemas e destas grandes questões: é, de um lado, a extensão ilimitada, a grandeza infinita da natureza; e, de outro lado, o nada da ciência que apenas conhece o aspecto exterior dos fenômenos, e isto mesmo em seus caracteres mais simples e naquilo que no estado atual das ideias é permitido à consciência perceber e compreender. Mas conquanto seja quase nulo e totalmente insignificante o que se sabe do mundo, em todo caso o conhecimento, que se pode considerar como já tendo sido verificado e que pode ser aceito como estando provado de modo a não poder mais sofrer contestação, foi coordenado e classificado e constitui o que se chama ciência. Mas o espírito humano, partindo mesmo do conhecimento adquirido, continua sempre e indefinidamente na exploração do desconhecido; é uma sede que nunca se esgota; e é justamente nesta exploração do desconhecido que consiste propriamente a filosofia.

Daí o ponto de vista que julgo de necessidade adotar, por ser o único verdadeiro: a ciência é o conhecimento já feito, o conhecimento verificado e organizado; a filosofia é o conhecimento em via de formação.

. . . .

Capítulo VI

AINDA FILOSOFIA E CIÊNCIA

A DOUTRINA que fica exposta quanto ao modo de compreender a ciência e a filosofia é a única verdadeira, e é a que se deduz da observação imparcial e rigorosa dos fatos. Não depende de prova, porque é até certo ponto intuitiva e se impõe por sua precisão e clareza. É ainda a que está de acordo com a significação etimológica da palavra *filosofia* que, como se sabe, vem do grego e quer dizer *amor da ciência.* Ora, amor é princípio que gera, amor é força criadora; de onde se vê que, segundo a significação etimológica da palavra, a filosofia é exatamente o princípio que gera, a atividade que produz a sabedoria. Conhecidas porém, apenas as linhas gerais desta doutrina, resta acrescentar algumas observações particulares no intuito de comprovar pela história do pensamento a verdade percebida pela observação direta dos fatos mentais.

Não se encontra entre os pensadores modernos quem sobre este assunto apresente estudos de modo a dar prova de uma compreensão clara da questão. Mas não se segue daí que ela já não tenha sido pressentida e mesmo proposta. É assim que Roberty, em seu livro *A antiga e a nova filosofia*, chega a formulá-la nestes termos: "São as ciências

que formam a fonte da filosofia ou ao contrário é a filosofia que faz viver e alimenta as ciências?"

Isto vem apenas em nota: mas conquanto Roberty não desenvolva a matéria considera, em todo o caso, importante o problema, observando que todos os pensadores que o abordaram inclinam-se para a solução de que é a filosofia que faz viver e alimenta as ciências.

Dois filósofos merecem contudo especial menção de sua parte: Roberto Ardigo, filósofo italiano, e o conhecido pensador belga M. Delboeuf.

São palavras de Roberto Ardigo: "A filosofia é a concepção do problema científico, a ciência é a sua solução. É por isto que as ciências particulares foram precedidas pela filosofia. Mas se elas sucedem à filosofia, não se segue daí que façam com que a filosofia desapareça; ao contrário, as ciências, desenvolvendo-se, tornam-se causa que logo suscita novos problemas. Esta série se renovará sempre, nem há razão para que venha a terminar. A ciência particular é o conhecimento determinado (*il distinto mentale*) precedido por um conhecimento indeterminado (*un indistinto)* que forma objeto da filosofia; existe, pois, entre a ciência e a filosofia uma relação de consequente a antecedente".

Não está já aí a distinção que estabeleço entre o conhecimento organizado ou ciência e o conhecimento em via de organização ou filosofia? Isto só é bastante para tornar suficientemente claro que no espírito de Roberto Ardigo existia já perfeitamente latente a ideia que defendo.

Roberty observa mais que Ardigo chama ainda filosofia "a nebulosa primordial das noções problemáticas", que dá pouco a pouco nascimento a um "corpo de conhecimentos certos, a uma ciência positiva". Em uma palavra, a filosofia é para Ardigo "a matriz eterna da ciência, do mesmo modo que a natureza é a matriz eterna das diversas formas que nela se encontram... A filosofia, o estado caótico *(l'indistinto)* do pensamento, é um infinito que produz a série sem fim das doutrinas científicas determinadas".[17]

17 Roberty, A *velha e a nova filosofia,* nota 33, pág. 336.

Quanto a Delboeuf, Roberty apenas transcreve a seguinte pergunta: "A missão da filosofia não é elaborar as questões até o ponto em que podem ser entregues às ciências positivas?"[18]

Tudo isto é mui claro. Não obstante, Roberty parece inclinado a combater estas ideias, preocupado como se acha pela ideia da fundação de uma *filosofia científica* especial, mais ou menos na conformidade do positivismo.

Acima, porém, de todas estas noções ainda vacilantes e incertas está incontestavelmente o criterioso filósofo francês Ribot. Com efeito, Ribot, na introdução a seu notável trabalho sobre a *Psicologia inglesa contemporânea,* fornece-nos importantes esclarecimentos; e se bem que suas vistas sobre a filosofia sejam outras, limitando-se ele exclusivamente à psicologia e à psicologia debaixo do ponto de vista experimental e fisiológico, em todo o caso seus estudos são proveitosos; e no ponto de que se trata, nas ideias que desenvolve levam à compreensão da verdade. Nem eu tenho necessidade de recorrer a outra fonte. Assim, se se pergunta o que foi a filosofia em sua origem, ele responde: foi o conhecimento universal. Mas acrescenta que é mais difícil responder se se pergunta o que ela virá a ser.

Eis aqui como ele se exprime: "A filosofia em seu começo teve por objeto a universalidade das cousas, o todo; e fora dela não havia ideia de nenhuma ciência distinta ou independente. Ela assemelha-se a esses organismos rudimentares em que não se operou ainda a divisão fisiológica do trabalho. O trabalho lento e contínuo da vida, uma tendência natural para o progresso, fará sair da filosofia as ciências, do embrião os órgãos."[19] Eis aí: há profundeza e verdade nestas observações preciosas do sábio que não são senão uma confirmação das ideias que sustento. Em verdade, se a filosofia é o organismo rudimentar de que resultam, por divisão, as ciências; se a filosofia é o embrião de que as ciências são os órgãos que se desenvolvem, o que tudo isto quer dizer senão que a filosofia é o princípio gerador da ciência, que a filosofia é o próprio espírito humano deduzindo a verdade da observação imparcial e constante da natureza? Depois quando se diz que a filosofia era em co-

---

18 "La matière brute et la matière vivante", na *Revista filosófica*, setembro, 1984.

19 Ribot, *Psicologia inglesa contemporânea*, introdução, I.

meço o conhecinmento universal, no sentido de que estavam nela compreendidos todos os conhecimentos de que posteriormente se formaram as diferentes ciências, com isto não se faz senão confirmar a mesma verdade, porque em termos mais explícitos o que isto significa é que primitivamente o conhecimento estava ainda, todo ele, em via de formação, isto é, que primitivamente não havia ciência, mas unicamente filosofia.

"O primeiro ramo que se destacou do tronco comum, para viver de vida própria", explica Ribot, "foi a ciência dos números e das grandezas: a matemática. Estava ainda confundida com a filosofia na escola pitagórica, e só dois séculos mais tarde separou-se claramente. Platão não admitia que se fosse filósofo sem ter sido geômetra; mas a geometria dispensava desde então a filosofia. É o que se explica pela natureza da matemática. Entre todas as ciências não há nenhuma que tenha menos necessidade de inquietar-se com os fatos e com a experiência. Se na origem foi empírica, o que é muito provável, ao menos não tardou a elevar-se às noções abstratas que lhe servem de base, achando o seu verdadeiro método. Desde o século III antes de Jesus havia, pois, na Grécia uma ordem de ciências precisas, rigorosas, reconhecidas como tais e perfeitamente distintas das buscas filosóficas. É o primeiro exemplo desta emancipação das ciências particulares." Deixando de parte o caráter empírico da matemática que não é aceitável, mas que nada adianta para o caso em questão, fique consignado o fato: a matemática nasceu da filosofia; é mesmo o seu filho primogênito; e tendo sido criada por ela, constituiu-se em ciência distinta por emancipação gradativa que afinal tornou-se definitiva e completa.

Depois da matemática vem a astronomia, e depois da astronomia a física e a química.

Quanto à astronomia não se ignora que existem desde a mais alta antiguidade importantes observações astronômicas, de modo que a existência da astronomia como ciência em gérmen remonta a um passado remotíssimo; mas foi só mui tarde, depois da descoberta do cálculo e em consequência de suas admiráveis aplicações, que se chegou aos extraordinários resultados de que se orgulha a ciência moderna. No começo observava-se apenas o movimento aparente dos corpos celestes. Depois com o aperfeiçoamento dos instrumentos de observação foram descobertos seus movimentos reais e particularmente as leis das revoluções dos planetas. É o

período de Copérnico e Kepler. Depois foi indicada e demonstrada a causa destas leis pela descoberta da gravitação universal. É o período de Newton.[20] Já hoje uma nova escola de astrônomos a partir de Flammarion inaugura outra era nos fastos astronômicos pela introdução do princípio da pluralidade dos mundos: é a passagem da astronomia matemática para o período da física astronômica. É inútil observar que tudo o que neste período se há feito não passa do domínio das conjeturas e das analogias. Contudo não se deve desconhecer que, com as vistas ousadas e quase de todo fantásticas de Flammarion, alarga-se a esfera da natureza e com ela a esfera da consciência, se bem que todo o trabalho desse ilustre e brilhante escritor não passe de uma espécie de romance cosmológico.

Quanto à física, o processo de separação foi lento e contínuo e ainda no tempo de Platão e Aristóteles quando a Antiguidade atingiu seu mais alto grau de desenvolvimento, a filosofia era a ciência universal, compreendendo a metafísica, a física, a psicologia, a moral, etc. Era, como se costumava dizer e refere Ribot, a ciência do homem, da natureza e de Deus. Isto continuou assim durante toda a Idade Média e entrou mesmo pela Idade Moderna, tanto assim que ainda a física de Newton é exposta sob o título de *Principia philosophiae*. Exatamente a mesma cousa se dá com Descartes. Mas hoje ninguém desconhece o que é a física, nem há quem seja capaz de negar o seu caráter de ciência independente; e se há princípios que aliás lhe servem de base, como sejam a indestrutibilidade do movimento, a unidade das forças físicas, dá-se em geral um grande alcance filosófico; isto não significa senão que esses princípios não são ainda conhecidos em sua natureza essencial, nem podem talvez ser devidamente explicados. Não há quanto a eles a mesma precisão que quanto à parte propriamente científica da física, de onde se vê que toda a ciência tem uma parte filosófica, e é justamente aquela que se ocupa do lado desconhecido dos fenômenos que constitui seu domínio particular. É que em relação a esta parte não há ainda ciência feita, mas unicamente ciência *in fieri*.

A química destacou-se da filosofia, como se sabe, sob a denominação de alquimia; e foi somente mais tarde que propriamente se constituiu em ciência independente. Não se ignora que está ligado ao fato de sua criação o nome glorioso de Lavoisier.

---

20 Draper, *Conflitos da ciência e da religião*.

Assim da filosofia saíram sucessivamente: primeiro a matemática, depois a astronomia, depois a fisíica e a química. Mas neste caso poder-se-á observar com Ribot que não se pode mais dizer que a filosofia tem por objeto tudo o que existe. A física e as ciências tiraram-lhe a natureza. O que lhe resta, pois? Deus e a alma? Mas no domínio puramente humano alguns fatos se destacam para constituir o objeto de outras ciências particulares. Exemplo: os atos da linguagem que são o objeto da linguística; o direito e o dever que são o objeto da moral; os fatos econômicos que são o objeto da ciência econômica, etc. E mesmo a psicologia já não será também uma ciência independente? Pelo menos é esta a sua legítima aspiração. Quanto à fisiologia que é também uma ciência que tem por objeto em grande parte o homem, observa Ribot que é uma ciência que nasceu sobretudo da experiência. Foi uma ciência particular que saiu da ciência geral, ou mais propriamente uma ciência que nasceu de uma arte. A medicina que existiu em toda a parte e em todos os tempos não poderia dispensar o estudo do corpo vivo; e a fisiologia não é senão o estudo do corpo vivo, de modo que foi um meio prático antes de tornar-se uma ciência com seu fim próprio. Neste ponto ela tem inúmeras analogias com a química que nasceu, segundo Ribot, de certas invenções práticas e das buscas misteriosas da Idade Média sobre a transmutação dos metais; mas nem por isto formou-se fora das investigações filosóficas, por modo estranho ao processo de formação das outras ciências que tinha o nome de filosofia hermética.

Ribot resume as suas investigações históricas nos seguintes termos: "Todas as ciências particulares que existem hoje saíram de uma dupla fonte: da filosofia e da arte. Estas últimas, cuja origem é mais humilde, não são, nem menos sólidas, nem menos fecundas. Comparando os fatos acumulados pela experiência, elas puderam eliminar os acidentes, separar o que é fixo e permanente, deduzindo leis, isto é, chegando ao conhecimento e a *esse caráter essencial da ciência que é prever*. Quanto à independência das ciências que já saíram ou tendem a sair da filosofia, nós a temos visto produzir-se naturalmente por um trabalho contínuo e inconsciente, resultando a cisão da natureza mesma das cousas. Uma ciência exata e positiva não pode limitar-se nunca a afirmações vagas; deve provar e verificar suas asserções, isto é, pesar os mais minuciosos detalhes; um químico não temerá de consagrar muitos anos ao estudo de um

só corpo simples de seus compostos; um zoologista ao estudo de algum humilde infusório que só o microscópio descobre. Para o progresso da ciência é preciso, como se diz em nossos dias, especializar. Mas por consequência desta análise infinita toda a ciência particular torna-se um mundo. Com efeito a grandeza é cousa relativa. Se a química é pouca cousa na totalidade dos conhecimentos humanos, é imensa quando comparada a um simples estudo do azoto e de seus compostos. Como estranhar que ela seja suficiente para seus inúmeros trabalhadores e que estes não busquem nada além do seu horizonte? O mesmo em todas as outras ciências. Ainda mais: este trabalho interior que divide a filosofia em ciências particulares, divide também as ciências em subciências, a física, por exemplo, em termologia, óptica, acústica; a biologia, em fisiologia, histologia, etc. Neste trabalho de decomposição que não tem limites assinaláveis, cada passo na análise afasta-se de mais a mais da unidade primitiva."[21]

Mas o que resta para a filosofia depois de todos estes sucessivos empobrecimentos? – pergunta Ribot. A que fica reduzido o seu objeto, quais são os seus limites? Aqui a confusão chega ao último ponto e tal é a variedade de significações que se dá à palavra filosofia que parece à primeira vista impossível chegar a algum resultado preciso. Aquele que "descreve, analisa e classifica os fenômenos como Herbert Spencer e Bain" é tido como filósofo. O que "regula os costumes, estabelece prescrições, propõe um ideal de conduta"; o que escreve sobre os atributos de Deus, sobre as causas primárias e finais, é filósofo. Do mesmo modo, trabalhos de lógica "ao nível das descobertas recentes da ciência, como os de Stuart Mill", são justamente classificados como importantes trabalhos filosóficos. Numa teoria como a de Sechi sobre "a unidade das forças físicas, estabelecendo suas correlações e transformações", reconhece-se com toda a razão o mais elevado alcance filosófico. Onde encontrar a explicação de tantas significações diferentes e sobretudo como evitar a confusão? Ribot atribui tudo isto ao seguinte fato: que se entende geralmente por filosofia duas cousas mui diversas: o que ela é, o que ela tende a ser; a primeira consistindo numa reunião de quatro ou cinco ciências, a segunda oferecendo uma significação precisa, racional, tendo um objeto bem determinado e limites postos pela experiência.

21 Ribot, *obr. cit.*, loc. cit.

Quanto ao que a filosofia é presentemente e na significação ordinária da palavra, diz o filósofo: é um estudo que parte da alma humana e de suas diversas manifestações; que pela faculdade do raciocínio é levado à lógica, pela faculdade de querer interagir conforme uma lei é levado à moral e daí remonta à causa primeira de todas as cousas, a Deus, completando-se por algumas buscas metafísicas sobre a ciência da alma, a natureza da certeza e os princípios fundamentais da moral.

Mas isto constitui uma ciência que tenha um objeto certo e determinado? Todas as ciências sabem dizer com precisão qual o seu objeto. Assim se se pergunta qual é o objeto da física, da química, da astronomia, etc., não se encontrará dificuldade em responder. Sucede a mesma cousa com a filosofia? Poder-se-á dizer se ela tem um ou muitos objetos? Eis aqui um objeto da filosofia: Deus. E deste nenhuma ciência se ocupa. Mas não é este o seu único objeto, porque ela também se ocupa do homem. Porém do homem é preciso tirar muita cousa que é estudada em outras ciências, como sejam a anatomia, a fisiologia, etc. O que fica, pois, do homem? A alma? É ainda contestável porque a história, a estética, o direito, a moral, etc., são ainda estudos que podem ser considerados como ciências da alma. Mas como quer que seja, há sempre alguma cousa do homem que é estudado pela filosofia. Por consequência a filosofia é uma ciência que tem por objeto Deus e uma certa parte do homem, um objeto e mais uma fração de outro objeto. Mas neste caso a que fica reduzido o seu caráter universal? Como chegar à unidade? É o que não será possível, confessa Ribot, senão com a solução idealista para a qual Deus, natureza, história, tudo isto não tem realidade senão no pensamento humano.

Isto quanto ao que a filosofia é. Vejamos agora o que se pode estabelecer quanto ao que ela tende a tornar-se. Neste ponto é bom reproduzir a própria exposição de Ribot. Eis aqui: "Universal na origem, a filosofia será no futuro ainda universal, mas de outra maneira. Outrora ela continha tudo, princípios e consequências, causas e fatos, verdades gerais e verdades particulares. Atualmente ela apresenta o singular espetáculo de uma ciência universal por certos lados, particular por outros. Mais tarde ela não conterá senão as especulações gerais do espírito humano sobre os princípios primeiros e as razões últimas das cousas. *Ela será a metafísica, nada mais.* O que ocupará então os filósofos e o que

constituirá seu domínio próprio será este desconhecido sobre o qual cada ciência se estabelece e que ela abandona às disputas dos mesmos filósofos. Haverá ainda nisto uma fonte eterna de discussões e de buscas; e como elas se estenderão a todo o conjunto dos conhecimentos humanos, a todas as ciências nascidas e por nascer, a filosofia ficará universal."[22] Não fica aí, como é fácil de ver, uma intuição rigorosamente exata, uma síntese completa da verdade; mas não deixam de ser preciosas todas estas observações. E Ribot não se limita a isto, observa que o progresso das ciências particulares leva-as necessariamente a generalizações de mais a mais largas, apoiadas sobre os fatos que muitas vezes as excedem; tais são as hipóteses que explicam tantos fenômenos, resumem tantas leis, resistiram a tantas verificações, que são quase verdades demonstradas. São outros tantos materiais para a filosofia do futuro. A lei da atração universal e a da correlação das forças nos deixam entrever o que as ciências podem descobrir pela acumulação dos fatos, pelo cálculo, pelo rigor dos métodos. Depois, imaginai que na química se chegue a alguma descoberta análoga. Admiti que a vida nos revele algum de seus mistérios e que a biologia encontre também o seu Newton. Imaginai nos fenômenos do pensamento alguma generalização que os ligue, por exemplo, aos da vida, que a história nos descubra em parte o seu segredo. Acrescentai todas as grandes vistas de conjunto que não podemos pressentir, tudo o que nos poderão revelar as ciências do futuro. Poder-se-á supor que um dia faltará matéria aos espíritos filosóficos? Ribot parece inclinado a admitir que sim ou pelo menos é a dedução que supõe natural, caso chegassem a realizar-se todas aquelas hipóteses. Mas nisto há erro e erro patente. Semelhante insinuação importaria nada mais nada menos que o conhecimento desta grande verdade: que, qualquer que seja o grau de desenvolvimento a que possa chegar o espírito humano, nunca chegará a esgotar a natureza que sempre terá elementos para revelar novos e ainda mais extraordinários mistérios. Não sabe onde começa nem também onde termina o campo de exploração do conhecimento; e se não se pode conceber um limite para o alargamento da esfera da consciência, também não se pode conceber um limite para o alargamento da esfera da natureza.

22 Ribot, *obr. cit.*, introdução, IV.

Ribot é mais verdadeiro e preciso quando estabelece que não há contradição em pretender que o progresso das ciências leva-as à filosofia, depois de haver sustentado que ele as deduz dela. É uma dupla necessidade que resulta da natureza mesma das cousas e que facilmente se compreende. Toda ciência se constitui, diz ele, por um duplo movimento de síntese e de análise. Ela não chega ao conhecimento preciso, exato, verificado, senão descendo sempre para o infinitamente pequeno; distingue, separa, divide, busca as exceções e as diferenças. Mas uma reunião de fatos bem verificados não é uma ciência: resta apreender as relações, agrupar as semelhanças, induzir as leis, buscar o geral. No total haverá na filosofia duas ordens de problemas: aqueles de onde nascem as ciências e aqueles que resultam delas; ela sondará eternamente essa dupla ignorância. Em conclusão: o conjunto dos conhecimentos humanos assemelha-se a um grande rio correndo até as margens, debaixo de um céu deslumbrante de luz, mas de que não se conhece a fonte, nem a embocadura, que nasce e morre nas nuvens.[23]

Do que aí se vê para a teoria que estabeleci no capítulo precedente – que a ciência é o conhecimento já feito ou organizado; a filosofia, o conhecimento em via de formação ou organização – não vai grande distância, de onde se verifica que eu não estabeleci uma novidade. E as observações de Ribot são a tal ponto precisas e claras que eu não tenho absolutamente necessidade de recorrer a outros ensinamentos: aí está a verdade, porque só a verdade tem o poder de impor-se assim irresistivelmente. Compare-se agora esse pensamento brilhante de que nunca faltará matéria aos espíritos filosóficos, com as vistas estreitas do positivismo que tem a pretensão de querer dar por completo e acabado o quadro das ciências, afirmando que não há mais do que uma única e grande ciência, a da humanidade, que compreende tudo e resume tudo. Haverá quem conteste a fraqueza e inanidade de semelhante doutrina; haverá quem defenda seriamente o positivismo em suas pretensões absurdas de fazer o monopólio da verdade; em uma palavra, haverá quem vacile um momento entre a filosofia que se põe em antagonismo com as nossas mais nobres aspirações e aquela que engrandece as proporções do espírito humano, pondo as evoluções do pensamento em analogia com o evoluir perpétuo das cousas?

---

23 Ribot, *obr. cit.*, loc. cit.

. . . .

Capítulo VII

METAFÍSICA NATURALISTA

COMO se vê das citações precedentemente feitas, é pensamento de Ribot que a *filosofia será a metafísica, nada mais*. Esta ideia é absolutamente inaceitável. Nisto, o eminente filósofo cedeu a um erro comum entre os principais representantes do pensamento moderno. Confunde-se em geral a filosofia com a metafísica. Considera-se mesmo a palavra metafísico como sinônimo de filósofo; e nada é mais comum na linguagem dos historiadores do que dizer um grande metafísico, querendo dizer grande filósofo.

Se isto não chegasse a exercer influência senão sobre as palavras, não haveria grande inconveniente; mas a confusão entra pelo domínio das ideias e faz em tudo a anarquia e a desordem. Cumpre, antes de qualquer outra cousa, precisar a significação dos termos. Vejamos, pois, o que é e como verdadeiramente deve ser compreendida a metafísica.

Os positivistas, que a combatem, nada adiantam, como já vimos do estudo já feito em capítulo anterior sobre a metafísica em geral,[24] nada ficou deduzido seguramente, porque nada era conveniente

24 Cap. IV – "Metafísica e positivismo".

fazer antes de expor a legítima e natural compreesão da filosofia em suas relações com a ciência. Mas agora, firmadas as premissas, é tempo de estabelecer a dedução geral.

O que é a metafísica?

A definição mais perfeita é a que menos se afasta da significação natural das palavras. É o que deve ter sempre em consideração todo aquele que escreve; e em verdade nada é mais condenável que a obscuridade, nada é mais prejudicial para a elucidação da verdade que as divagações incongruentes e estéreis e sobretudo as combinações de palavras vazias de sentido.

Nestas condições vejamos: quando é que se diz que uma cousa é metafísica? Pense cada um como entender, mas eu só chamo metafísico aquilo que excede a alçada da física, aquilo que não pode ser explicado mecanicamente. Ora, de modo a poder ser percebido pela consciência, de modo a poder ser considerado como objeto de conhecimento e de estudo, só há uma ordem de fenômenos que não pode ser explicada mecanicamente: a dos fenômenos psíquicos.

Interrogue cada um a própria consciência, consulte-se a história da filosofia em todos os tempos: é esta a verdade das verdades. De modo que pode se afirmar sem nenhum receio de contestação razoável que na natureza tudo é físico, exceto os fenômenos psíquicos. É possível imaginar que haja em outros seres manifestações psíquicas mais elevadas, muito mais elevadas, mesmo infinitamente mais elevadas do que as que observamos no homem; porém, são sempre manifestações psíquicas. E fora do que se passa no espaço e no tempo, isto é, fora do movimento; fora do que se passa na consciência, isto é, fora do pensamento, não existe mais nada.

Só há, pois, na natureza duas cousas: movimento e pensamento, nada mais. Ou pelo menos tudo o que se conhece ou pode ser conhecido reduz-se a estes dois grandes fatos. Nestas condições o objeto da metafísica fica determinado pela própria natureza das cousas. A metafísica é a ciência dos fenômenos que não são físicos, isto é, a ciência dos fenômenos psíquicos; ou mais simplesmente, a metafísica é a própria psicologia.

Torna-se fácil agora explicar a razão por que tão geralmente se confunde a metafísica com a filosofia. Nota-se esta fusão mesmo em grandes pensadores; mas é o que resulta precisamente do atraso em que se acham os conhecimentos humanos em relação aos fenômenos metafísicos

ou psíquicos. Com efeito, são os fenômenos objetivos, as diferentes manifestações exteriores da força, o movimento, a matéria, que constituem o objeto principal da ciência, sendo que é somente deles ou quase somente deles que a ciência conhece alguma cousa. O mais permanece ainda em região inacessível ou quase inacessível a todos os nossos processos de investigação. E tanto é isto verdade que o próprio Kant, o maior dos filósofos modernos, fazendo a crítica da razão, reduziu todas as categorias do conhecimento ao espaço e ao tempo, objeto da estética transcendental, como formas da sensibilidade, e às categorias do juízo, objeto da lógica transcendental, todas redutíveis ao princípio da causalidade, o que quer dizer que tudo o que se conhece está dentro do espaço e do tempo e se explica em função da causalidade. Mas estas categorias, como já tive de observar na introdução, aplicam-se somente ao mundo exterior, escapando assim a seu domínio todos os fenômenos psíquicos que ficam absolutamente inexplicáveis. Daí a tendência geral para reduzir tudo ao movimento, à matéria, tendência a que não escapa o próprio sistema de Kant se for levado a suas últimas consequências. Disto, porém, não se segue que os fenômenos psíquicos sejam modos do movimento; mas ao contrário, que só se conhece o movimento, sendo que só a física está definitivamente constituída, não havendo senão conjeturas mais ou menos ousadas para lançar os fundamentos da metafísica, razão pela qual a física é ciência, isto é, conhecimento organizado e verificado, ao passo que a metafísica é filosofia, isto é, conhecimento em via de formação.

Mas daí não se segue que a filosofia seja somente a metafísica, nada mais. Ao contrário, o que a análise exata das operações do espírito demonstra é isto: há a filosofia que é o fenômeno fundamental da mentalidade, a filosofia que é, como já disse, o próprio espírito humano em sua atividade permanente; a filosofia que é, por assim dizer, um mundo em via de formação, ou, mais precisamente, a nebulosa de que se forma o mundo do pensamento; e da filosofia resultam gradativa e paralelamente duas ordens de ciência em desenvolvimento indefinido: as ciências físicas, que têm por objeto o movimento e todas as suas condições e modalidades, desde o espaço e o tempo até as operações biológicas; e as ciências psíquicas, ou a metafísica propriamente dita, que têm por objeto os fenômenos de sentimento, conhecimento e ação.

É a metafísica assim compreendida que eu chamo metafísica naturalista. E por que naturalista? Simplesmente por isto: porque trata-se aqui de uma metafísica que não precisa em cousa alguma de recorrer ao sobrenatural, de uma metafísica que se funda exclusivamente nas revelações da consciência e que pode estabelecer-se sem que por modo algum seja necessário ultrapassar a esfera da natureza. Ora, a natureza tal como se manifesta à consciência, decompõe-se unicamente em duas ordens de fenômenos: fenômenos objetivos, o movimento, a matéria, a força; e fenômenos subjetivos, o sentimento, o conhecimento, a ação; mas se tanto uns como outros nos são revelados pela consciência, e o que mais é, em condições perfeitamente idênticas, pois que não se apresentam como duas cousas distintas, mas simplesmente como as duas faces opostas mas inseparáveis de uma só e mesma cousa; se assim é, como não pode ser contestado, não há razão para que somente os fenômenos objetivos sejam considerados como naturais, devendo os outros, isto é, os fenômenos subjetivos ou fenômenos de sentimento, conhecimento e ação, serem considerados como estranhos à natureza. Tal é, entretanto, o erro da Antiguidade, como ainda o erro em que têm caído quase todos os filósofos modernos, sem excetuar um dos pensadores mais enérgicos da moderna geração, sem excetuar Schopenhauer.

Com efeito, para Schopenhauer o naturalismo vem a ser a mesma cousa que a física absoluta. Ele diz mesmo: "Uma física que sustentasse que duas explicações das cousas, no detalhe, por causas, e de uma maneira geral, por forças, são verdadeiramente suficientes, esgotando a essência do mundo, seria o naturalismo propriamente dito."[25] Mas observando que uma tal explicação nunca será suficiente, acrescenta que, esforçando-se os naturalistas por mostrar que todos os fenômenos da natureza, mesmo os fenômenos espirituais, são físicos, no que têm razão, seu erro está em não ver que toda a cousa física é igualmente por outro lado uma cousa metafísica. Aqui a contradição é patente. É que o eminente pensador cai no erro de supor que a natureza só compreende o que pode ser explicado por causas puramente mecânicas. Daí apreciações manifestamente falsas como esta: "Séries causais sem fim nem co-

25 Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, vol. II, suplementos, cap. XVII.

meço, forças insondáveis, um espaço infinito, um tempo que não tem começo, a divisibilidade ao infinito da matéria, todas estas cousas, determinadas por um cérebro pensante no qual só elas existem ao mesmo título que o sonho, e sem o qual elas desaparecem: tal é o labirinto que nos faz incessantemente divagar a concepção naturalista."[26]

Entretanto Schopenhauer sustenta com todas as forças a necessidade fundamental da metafísica, mas, se a metafísica que defende está fora do naturalismo, se é uma metafísica que excede os limites da natureza, neste caso, como pode o mesmo Schopenhauer deixar de cair no ponto de vista retrógrado da metafísica supernaturalista, daquela cujos argumentos, segundo ele mesmo se exprime, consistem sobretudo em ameaças de penas eternas ou temporais, dirigidas contra os incrédulos, e mesmo contra os simples cépticos; e na qual em certos povos se encontra a fogueira ou outro qualquer suplício análogo como *ultima ratio theologorum*?

Tudo isto vem do fato de que Schopenhauer restringe, sem razão de ser, a verdadeira significação da palavra natureza. A natureza é, para ele, totalmente física, quando em realidade é não somente física, porém ao mesmo tempo metafísica, porque, se se manifesta à consciência, por um lado como movimento, manifesta-se também, por outro lado e ao mesmo tempo, como sentimento e conhecimento.

É desta imperfeição radical que resulta a obscuridade que sobre este ponto se nota em Schopenhauer, bem como as repetidas contradições em que cai. É assim que, tratando de mostrar a insuficiência da física para um sistema de explicação universal, diz: "A física não poderia viver de uma vida independente: por mais desdenhoso que seja seu procedimento para com a metafísica, tem necessidade de apoiar-se nela. Porque ela mesma explica os fenômenos por alguma cousa de mais desconhecido ainda que eles próprios, por leis naturais que se fundam sobre forças naturais de que a força vital é uma amostra entre outras. Sem dúvida o estado atual de todas as cousas no mundo ou na natureza deve explicar-se por causas puramente físicas. Mas uma tal explicação, supondo que a isto se chegasse, seria necessariamente contaminada de duas imperfeições essenciais e, por assim dizer, de dois vícios que fazem com

26 Schopenhauer, *obr. cit.*, loc. cit.

que todos os fenômenos explicados fisicamente fiquem na realidade sem explicação... Primeiramente nunca se poderia atingir o começo desta série de causas e efeitos, isto é, de modificações ligadas entre si: esse começo recuaria incessantemente ao infinito como os limites do mundo no espaço e no tempo. Depois o conjunto das causas efetivas pelas quais se pretende tudo explicar, repousa sobre alguma cousa de absolutamente inexplicável, quero dizer as qualidades primordiais dos objetos e as forças naturais que nelas se manifestam, forças que permitem a estas qualidades agir de um modo determinado. Tais são: o peso, a solidez, a força de impulsão, a elasticidade, o calor, a eletricidade, as forças químicas, etc. Estas duas imperfeições inevitáveis de toda a explicação física, isto é, causal, mostram, pois, que uma tal explicação não poderia ser senão relativa e que o método das ciências positivas não é o único, o último, o método suficiente, e que leva a uma solução satisfatória do díficil problema das cousas, à verdadeira inteligência do mundo e da existência, mas que a explicação física, enquanto tal, tem necessidade de explicação metafísica que lhe dê a chave de todas as suas suposições."[27] Até aí muito bem: nada há a retificar. Mas onde deve ser procurada essa explicação metafísica? Na natureza? Não. Fora da natureza? Sim, desde que para Schopenhauer o naturalismo é a mesma cousa que a física.

Em tudo isto há um erro geral e fundamental: é a suposição de que a natureza é somente o conjunto das cousas físicas. Tudo o que se passa fora de nós está na natureza e só pode explicar-se como o fenômeno da natureza, mas do mesmo modo o que se passa dentro de nós é ainda fenômeno da natureza. Pois a vida não é um produto da natureza? Por que razão os fenômenos psíquicos, que são um produto da vida, não o são também da natureza? Há violência contra os princípios da lógica nesta deplorável tendência, aliás tão comum, mesmo entre pensadores modernos, para criar um mundo à parte, fora do círculo da natureza de onde se faz o ponto de partida dos fenômenos psíquicos. É ainda a tendência a que não pode resistir o próprio Schopenhauer quando, estabelecendo que o método físico distingue-se profundamente do método metafísico, acrescenta que o primeiro passo a dar-se neste novo caminho é penetrar-se claramente da diferença dos métodos e conseguin-

27 Schopenhauer, *obr. cit.*, loc. cit.

temente da diferença da física e da metafísica, concluindo que essa diferença repousa, para o essencial, sobre a distinção feita por Kant entre a *cousa em si* e o fenômeno. E é assim desta obscura noção de *cousa em si* que é no sistema de Kant um simples conceito negativo, que parte Schopenhauer para lançar as bases de uma metafísica incompreensível que excede os limites da natureza e na qual o filósofo, partindo da crítica de Kant, estabelece a proposição: *o mundo é minha representação*; para terminar com esta outra afirmação não menos ousada: *o mundo é minha vontade.*

Para mim a questão é outra. *Cousa em si* ou aparência, número ou fenômeno, pouco importa a distinção, eu só conheço e só posso conhecer da natureza o que me é indicado pelas revelações da consciência, Ora, o que eu conheço do mundo pelas revelações da consciência é, por um lado, força e matéria, em uma palavra, movimento; e por outro lado, sentimento e ação, em uma palavra, pensamento; e fora disto mais nada. Mas aí está o que é suficiente para distinguir a física da metafísica: a física é a ciência do movimento; a metafísica, a ciência do pensamento. E como o pensamento é e não pode deixar de ser um fenômeno natural, segue-se que a metafísica é e não pode deixar de ser naturalista.

Esta questão dos fenômenos e da *cousa em si,* de que Schopenhauer faz o ponto de partida da filosofia de Kant será devidamente estudada mais tarde na parte de meu trabalho em que tenho de ocupar-me do método transcendental ou intuitivo, sendo que o método transcendental, intuitivo ou crítico, e o método experimental ou associacionista são os dois grandes métodos da filosofia moderna. Por isto torna-se desnecessário entrar aqui em mais longos desenvolvimentos. Entretanto, cumpre desde logo consignar uma cousa, e é que esta noção de uma *cousa em si*, desconhecida e incognoscível, é extremamente obscura; e sempre que a filosofia faz de semelhante noção o ponto de partida de qualquer sistema de conhecimento, termina por degenerar em divagação e fantasmagoria. É verdade que Kant distinguia o fenômeno da *cousa em si;* mas a *cousa em si* era para ele absolutamente inexplicável, razão pela qual no seu sistema a metafísica não tem razão de ser nem pode ser admitida, se é que a metafísica é a ciência que tende ao conhecimento da *cousa em si*. E assim para Kant só é possível o conhecimento imanente ou a física, segundo se exprime Schopenhauer; e, ao lado dela, a crítica da razão com suas aspirações metafísicas.

. . . .

Capítulo VIII

FILOSOFIA E POESIA

SE A FILOSOFIA é uma concepção do mundo e como tal não é conhecimento feito, mas unicamente conhecimento *in fieri,* segue-se que nada pode ser rigorosamente estabelecido em seu domínio, porque sempre que qualquer ordem de conhecimento chega a ser devidamente verificada destaca-se da filosofia para ser incorporada à ciência. Daí o caráter variável e incerto das construções filosóficas, que tendem necessariamente a ser substituídas por outras que, de mais a mais, se aproximem da verdade, a qual nunca poderá ser obtida inteira e completa. Demais, à proporção que nosso conhecimento aumenta, tais riquezas e tais mistérios nos revela a natureza, que ao pasmo sucede o pasmo, tornando-se cada vez mais patente o contraste que existe entre o nada do que se sabe e o imenso do que se ignora. De tudo isto resulta que a filosofia até certo ponto participa dessa feição idealista e fantástica própria das obras artísticas, razão pela qual já se tem dito que os filósofos são poetas que erraram sua profissão. Vacherot discute esta ideia, combatendo-a. Ribot considera-a, debaixo de certo ponto de vista, aceitável, e chega mesmo a dizer que quanto mais nela se pensa, mais se reconhece que é justa.

Ribot mostra-se neste sentido dominado por uma convicção que toca aos limites do entusiasmo. É assim que chega a estranhar que ainda não tenha sido pressentida esta verdade que só é um paradoxo para os que não passam além das aparências.

E, para assim pensar, observa que, a não ser que se trate de um destes espíritos grosseiros que nada concebem além da mais vulgar realidade, se se procura alguma cousa através dos fatos ou além dos fatos entra-se logo num mundo ideal. O poeta o concebe à imagem do nosso, porém, mais harmonioso e mais belo. Nele há movimento e há vida e nele contempla o poeta "formas visíveis e palpáveis, concretas, vivas, mais reais para ele que a própria realidade". Para o filósofo a cousa não é inteiramente a mesma. Mas o mundo ideal é em todo o caso para ele "a região das verdades abstratas, das leis, das fórmulas, acessível somente ao espírito puro, o domínio misterioso do impalpável e do invisível onde reinam os princípios de todas as cousas..." Ambos criadores à sua maneira: um porque sabe manejar as cores, as palavras, as formas pitorescas que dão às ideias o vestimento e a vida; outro, porque acredita ter apreendido fontes ocultas que fazem mover-se o mundo, as fórmulas fecundas que traduzem as leis do universo e de onde se escapa, como de uma fonte indefectível, a onda dos fenômenos. Daí, conclui Ribot, estas construções filosóficas que se assemelham a grandes poemas. Daí o fato de que de ordinário a metafísica e a alta poesia se tocam, se confundem algumas vezes como no *Paraíso* de Dante.[28]

Todas estas ideias são, não há dúvida, profundamente elevadas; mas não se segue daí que sejam rigorosamente verdadeiras. Há certamente muita analogia entre a filosofia e a poesia; ambas nascem das mesmas fontes ocultas do espírito; e demais, se a poesia é, como se sabe, a expressão mais completa do sentimento do belo, acontece que a filosofia é o que há de mais belo no mundo. Mas a filosofia vem de mais longe, prende-se a elementos mais profundos na natureza e, debaixo de certo ponto de vista, compreende tudo, inclusive a poesia. É certo que a poesia estende-se também a todas as manifestações da natureza, e assim interpretada compreende tudo, inclusive a filosofia. Mas a extensão da poesia tem caráter diverso da extensão filosófica. A poesia é apenas uma

---

28 Ribot, *Psicologia inglesa contemporânea,* introdução, IV.

espécie de contemplação estética; a filosofia é o princípio mesmo de atividade do espírito; é, por assim dizer, a árvore de que nasce, como um fruto, a ciência; é a consciência refletindo a natureza; é, numa palavra, a operação fundamental do pensamento.

Para tornar mais completo e mais claro o meu pensamento, cumpre submeter a um exame mais detalhado e profundo esta questão da poesia em suas relações com a filosofia, tratando de indagar qual vem a ser o papel da poesia no conjunto das cousas.

Para isto não preciso de outra cousa senão de reproduzir aqui, com as indispensáveis modificações, o que já em outra parte escrevi em desenvolvimento à tese proposta na seguinte pergunta: a poesia ainda tem razão de ser?[29]

Antes de tudo, porém, é bom observar que, quando falo em poesia, não me refiro propriamente à linguagem metrificada. A poesia não é somente o verso, nem mesmo principalmente o verso. Ao contrário, pode-se sustentar com muito fundamento que o verso vai em decadência crescente e tende a desaparecer. E por mais que pareça à primeira vista extraordinário, é isto o que entre muitas outras cousas se explica como uma das consequências gerais da descoberta da imprensa.

---

29 O escrito a que me refiro vem como introdução a um livro de versos que publiquei, em 1889, no Rio de Janeiro, sob o título de *Cantos modernos*. Esses versos foram escritos em um tempo em que estive perto de quatro anos no interior, como promotor público, a princípio na Comarca de Viçosa, depois na Comarca de Aquirás, no Ceará. O povo com que então convivia era hospitaleiro e bom; a vida, calma e tranquila; e eu, não podendo estudar porque não tinha livros, nem tendo em que me ocupar porque eram a esse tempo limitadíssimos os meus trabalhos do foro, enchia o tempo a fazer versos, cousa aliás para que nunca tive vocação, nem jeito, porque bem sei que no verso o que mais importa é a forma, e foi sempre tendência minha considerar secundárias as questões de forma, sendo que o que deve prevalecer é a ideia, isto é, o elemento substancial e fundamental. Também mais de uma pessoa a quem tenho oferecido os tais versos me têm feito sentir que o que ali sobressai é a preocupação filosófica. Outros afirmam: a introdução vale mais que todo o livro, a dedução natural a tirar é que os versos nada valem. É o que penso, mas tudo isto se explica pelo fato de que a filosofia foi sempre a paixão de minha vida. E se no pequeno livro a que dei o título de *Cantos modernos* existe algum valor, penso eu que consiste unicamente no fato de que neles já está, se bem que muito imperceptivelmente, a ideia fundamental que faz o objeto do presente trabalho. Esta ideia me domina, esta ideia me absorve todo inteiro, a tal ponto que não há cousa alguma em minha vida, nem pensamento, nem ação, que não venha dela.

De fato, o que deu origem ao verso foi a necessidade que tinha a Antiguidade de reduzir a linguagem a uma forma mais própria, para facilitar a tradição oral das ideias. Ora, o verso conserva-se na memória com muito mais facilidade que a prosa, e o pensamento transmite-se de geração em geração muito mais prontamente por meio do verso que por meio da prosa; por isto era o verso que mais convinha aos antigos na falta de um sistema aperfeiçoado de escrita; e é assim que se explica o extraordinário desenvolvimento que teve primitivamente o verso, sendo que era em verso que entre os primeiros povos se escrevia tudo, história, legislação, ciência. Daí os grandes poemas didáticos, como as epopeias homéricas. Mas hoje, quando depois da descoberta da imprensa, ao verso sucede o livro que é a objetivação material das ideias, ou, em outros termos, o pensamento gravado em bronze, o verso já não tem mais razão de ser e só pode explicar-se como arte auxiliar da música. É assim que se explica por um lado o descrédito em que têm caído e a má vontade mesma com que são, por via de regra, recebidos pelos homens de letras especialmente e pelo povo em geral, os livros de versos; e, por outro lado, o desenvolvimento crescente do romance, que é a forma literária destinada a substituir o poema. Laboram, porém, em grande confusão aqueles que partem da decadência do verso para a condenação da poesia.

Não é, pois, do verso, nem mesmo da poesia em sua acepção comum, mas da poesia em sua significação mais ampla, que vou tratar, e assim compreendida a poesia é eterna, porque nasce da essência mesma da natureza. "É tudo o que é belo", na frase decisiva de Lange, e forma com a filosofia e a ciência a tríplice cadeia do espírito humano, sendo que é com estes três elementos – ciência, poesia e filosofia – que há de ser constituída a religião do futuro.

Entremos, porém, no estudo analítico do fato.

Estudando os diversos elementos que concorrem para a determinação dos atos humanos e observando a marcha da humanidade através da História, vê-se claramente que dois princípios subjetivos fundamentais, combinados com uma multiplicidade infinita de causas objetivas, presidem o desenvolvimento do homem, desde o obscuro habitante das cavernas até os brilhantes filhos da civilização hodierna. Tais são: o interesse e a paixão. Esses dois princípios combinados dão em re-

sultado a necessidade; e tal é a grande força motora a que são devidas todas as obras, todas as grandes conquistas da atividade humana. As nossas necessidades podem ser reduzidas a duas ordens: necessidades físicas e necessidades intelectuais ou morais. Das necessidades físicas nascem os esforços tendentes à apropriação do universo, os quais têm por fim o desenvolvimento físico do indivíduo. As necessidades intelectuais dão lugar aos esforços tendentes ao conhecimento das cousas, ao aperfeiçoamento indefinido da inteligência, a estas grandes manifestações do pensamento: a ciência, a religião, a filosofia.

Tal é com efeito o grande campo em que se exerce a atividade humana; e a história inteira não tem outro fim senão registrar as conquistas do espírito, já relativas à satisfação das necessidades físicas, já relativas à satisfação das necessidades intelectuais. Mas ao lado das necessidades físicas e intelectuais coloca-se outra ordem de necessidades, as necessidades estéticas. O homem não precisa somente conhecer e dominar as forças da natureza: admira e precisa traduzir sua admiração; sente e precisa manifestar seu sentimento. Em virtude de suas necessidades intelectuais observa atentamente o espetáculo do mundo e desta observação eleva-se ao conhecimento das leis que regulam a marcha das cousas; põe-se depois, por força de suas necessidades físicas, em luta com as forças da natureza e, dominando-as, para o que se serve dos conhecimentos já adquiridos pela experiência cotidiana, transforma estas mesmas forças em *utilidades,* assegurando assim a conservação e o desenvolvimento da vida.

Há porém, além desta esfera em que gira a atividade humana, outra ordem de fatos ainda mais elevada. Esforçando-se pela apropriação e conhecimento do universo, sucede que o homem encontra sempre e por toda a parte embaraços de toda sorte e dificuldades de toda ordem, no exercício de suas faculdades. Vem primeiro o sentimento da própria fraqueza em face da soberania inalterável da natureza. Depois há uma infinita complexidade nos fatos da sociedade e vivemos continuamente no meio de lutas contínuas e intermináveis. Nestas condições o homem, cercado de dúvidas, rodeado de incertezas, na grandeza, nos gozos, bem como na miséria e no sofrimento e, em qualquer situação, tendo sempre diante dos olhos o espetáculo maravilhoso do mun-

do, sente agitar-se dentro de si um elemento desconhecido que o transporta: entusiasma-se, canta, suspira, enlouquece, chora.

A história é sem dúvida uma série de lutas intelectuais e de lutas físicas ou econômicas; mas é também e ao mesmo tempo uma série de lutas emocionais; e a lágrima, o sentimento, o entusiasmo, o amor, não deixam de exercer poderosa influência sobre a vida e sobre os destinos do homem.

Werther, suicidando-se por não lhe ter sido permitido o amor de Carlota, não foi o produto híbrido de uma imaginação doentia, porém um símbolo vivo da humanidade.

Dante, afogando-se em um oceano de luz, depois de haver passado pelos sombrios horrores do Inferno; Dante, afagando a imaginação e inundando as profundezas d'alma com a deliciosa perspectiva da felicidade celeste, depois de haver feito sentir os horrores do Inferno; Dante, dominado por uma só ideia que o inflamava, a ideia de Beatriz, confundindo-se com a ideia mesma da humanidade; Dante, o profundo Dante, com seu admirável poema, não foi um simples exercício de metrificação, o produto de um longo e paciente trabalho, porém, os mais elevados paroxismos, os últimos delírios, a profundeza, o transcendentalismo do amor.

Quem foi que no meio das grandes agitações da sociedade, entre a alegria e a tristeza, o prazer e a dor, o sorriso e a lágrima, em face das grandes lutas da humanidade, tendo em vista os incompreensíveis arcanos do coração e as produções admiráveis do pensamento, alguma vez não se sentiu poeta? Há momentos em que um só homem concentra em si a totalidade das emoções que constituem a vida da humanidade: é quando uma grande ideia revoluciona o seu ser. Homero, Dante, Virgílio, Goethe, Hugo, como todos os grandes poetas; e sobretudo Jesus, Moisés, Sakia-Muni, Zoroastro, como todos os criadores de religiões, devem ter tido destes momentos sublimes.

É então que se torna patente a profundeza do mistério que cada um tem dentro de si mesmo. Toda a nossa atividade, por assim dizer, converge para o mesmo ponto e por tal modo se põe o coração do homem em comunicação com as cousas exteriores que nos cercam que parece que a natureza inteira se concentra n'alma. Faz-se então uma fusão admirável: o espírito se estende para a natureza, a natureza se esten-

de para o espírito. O movimento interminável do cosmos reage sobre a consciência e a consciência reflete-o, colocando-se assim em face um do outro, o mundo da natureza e o mundo do pensamento. Do pasmo do homem em face destes dois mundos que se apresentam eternamente ao espírito como um indecifrável enigma, resulta a necessidade de que nascem com o tempo a ciência, a filosofia, a religião. Daí esta consequência: a natureza é um poema eterno.

Este prisma luminoso e fantástico, misto de coração e de imaginação, misto de pensamento e de sonho através do qual contemplamos o mundo, é o que se chama propriamente poesia.

E é somente na poesia assim compreendida que se poderá encontrar esse *país dos pensamentos da beleza* a que se refere Lange quando, procurando uma solução inteiramente satisfatória para o problema do futuro, estabelece que esta solução só pode ser obtida por dois modos: pela supressão e inteira abolição de toda a religião; ou pela extinção de todo o fanatismo e de toda a superstição, penetrando-se na essência da religião, de modo a tornar completa a renúncia definitiva à falsificação do real por meio do mito que certamente não poderá levar ao fim do conhecimento.[30] A segunda solução é a única admissível; mas só é possível por meio da poesia e é exatamente neste sentido que se deve entender ainda o pensamento de Lange quando diz que a essência da religião está na elevação das almas acima do real e na criação de uma pátria dos espíritos, acrescentando com referência ao *Reino das sombras* de Schiller, onde vê um modelo completo do gênero, que a elevação do espírito na fé torna-se ali uma fuga para o *país dos pensamentos da beleza,* onde todo trabalho acha seu repouso, toda luta sua paz e toda necessidade sua satisfação.[31]

30 Lange, *História do materialismo,* vol. II, parte IV, cap. IV.
31 Lange, *obr. cit.*, loc. cit.

. . . .

Capítulo IX

IDEALISMO

A POESIA leva ao idealismo.

Note-se, porém, que a palavra idealismo não é aqui empregada na acepção comum, não serve para representar um dos sistemas em voga da filosofia moderna. Por esta palavra empregada na falta de uma outra equivalente quero indicar uma das forças vivas do homem, a energia criadora do ideal. A poesia é justamente esta energia.

Bem sei que esta concepção vai de encontro às ideias comuns. Há sem dúvida aí um certo quê de extrautilitário que não poderá agradar àqueles a quem o hábito das discussões positivas e a exageração pelo sistema materialista têm feito sectários da dogmática do egoísmo.

Sabe-se que é justamente este o característico predominante do pensamento moderno: nota-se na generalidade dos pensadores contemporâneos uma tendência bem pronunciada para o aniquilamento de todas as manifestações do espírito que não tiverem por fim a satisfação das necessidades físicas ou puramente intelectuais, isto é, que não tiverem por fim o conhecimento ou a economia.

Que temos nós com a magnitude do oceano, com a beleza dos campos, a suavidade das fontes, a delicadeza das flores, em uma palavra: que temos nós com a harmonia e os esplendores da natureza?

A vida é um conjunto de necessidades: todos os nossos esforços devem consistir em trabalhar para satisfazê-las, e os meios de trabalho reduzem-se a dois: a ciência e a indústria. Querer alguma cousa mais além disto é deixar o terreno sólido da realidade e perder-se no mundo da fantasmagoria. A poesia, portanto, do mesmo modo que todas as belas-artes em geral, não é senão uma divagação fora da natureza ou pelo menos sem aplicação útil no mecanismo da sociedade. É para a indústria, ou antes, para a arte no sentido restrito da palavra (arte útil, manufatureira), o que é a teologia para a ciência, uma aplicação desnecessária da energia, um esforço no vácuo.

Por mais que pareça exagerada esta conclusão, é certo que está no espírito dos princípios professados por muitos autores que, entretanto, a cada instante se contradizem fazendo a apoteose da poesia e da literatura.

Spencer chegou ao ponto de afirmar que tudo quanto é estético tem por caráter ser inútil. E Letourneau, citando esta passagem, conquanto reconheça que nunca sentença mais rigorosa foi lavrada contra a poesia e as belas-artes, todavia não deixa de reconhecer que esta sentença é em grande parte verdadeira.

Há mesmo uma escola de poesia ou literatura, com a denominação de escola realista, concepção inconsequente e grosseira que, em vez de ser qualquer modo de compreender a poesia, é pelo contrário a negação de toda a poesia, como de todas as artes, do mesmo modo que o positivismo é a negação de toda a filosofia. Nasceu uma semelhante escola do ponto de vista utilitário originado da preocupação exclusiva das necessidades materiais; mas é o que já houve de mais extravagante na ordem das produções intelectuais. Não obstante, esta monstruosa extravagância tem sido propagada com entusiasmo e calor e tem representantes em toda a parte.

A verdade é que, numa concepção rigorosamente utilitária da sociedade, a poesia, como as belas-artes em geral, não pode ter uma explicação verdadeiramente racional das funções que exerce. Desde que a utilidade é elevada à categoria de princípio último, fica perfeitamente e

definitivamente estabelecida a dogmática do egoísmo. O egoísmo torna-se então o princípio diretor e regulador da evolução social. Como pode, pois, ser salva a poesia? Ela não aumenta o conjunto dos conhecimentos, nem concorre para a submissão das forças da natureza. Para que serve, pois? Para ornamentação do espírito? A utilidade repele essa ornamentação luminosa, porém infecunda. Para disciplina? A verdadeira disciplina intelectual é a ciência. Se são, pois, unicamente estas as considerações que se pode fazer em favor da poesia, pode-se desde logo estabelecer que ela não escapa incólume ante o terrível – quem vem lá? – hodierno da ciência e da crítica.

Aprofundemos a questão.

Letourneau diz isto: "Nas suas formas inferiores as produções artísticas não têm evidentemente outro fim senão procurar para o homem uma impressão agradável das mais simples. Então a harmonia dos sons, das cores ou das linhas é tudo em uma obra de arte, e esta obra tem justamente o mesmo grau de utilidade que um bolo bem feito." Há mui pouca profundeza nesta apreciação que só vê o lado exterior das cousas; mas Letourneau acrescenta logo em seguida o seguinte: "Se as artes não tivessem de passar desta forma inferior, sua decadência e sua desaparição seriam quase fatais, pois resultariam da marcha progressiva da humanidade."[32] Por aí torna-se fácil a qualquer um elevar-se à verdadeira compreensão da questão: as artes não morrem, transformam-se.

Comecemos, porém, de mais longe.

Colocado no mundo, sem saber de onde vem nem para onde vai, o homem conhece o peso da existência principalmente por estas duas necessidades em torno das quais se reúnem todas as outras: a necessidade de alimentar-se, que se faz sentir por meio da fome, consequência das funções nutritivas; e a necessidade de aprender, menos ativa, porém mais elevada, resultante das funções intelectuais.

Assim pode-se admitir duas vidas distintas na existência humana: a vida do corpo que é a sua face externa e a vida do espírito que é a sua face interna ou subjetiva. Ambas são incessantemente renovadas e reconstruídas: tal é o resultado fatal das leis que regem os organismos. A

32 Letourneau, *Physiologie des passions.* [No texto obr. cit. Retificamos de acordo com a errata.]

reconstrução do corpo se opera por meio da nutrição; a do espírito, por meio do conhecimento. De modo que o trabalho que garante o desenvolvimento material e o estudo que garante o desenvolvimento da vida do espírito são as condições de todo o progresso, e o resultado imediato da ação combinada do trabalho e do estudo decompõe-se nesta dupla ordem de produções: riqueza e ciência.

Haverá, nesta rápida coordenação dos elementos primordiais em que se decompõe a atividade humana, algum lugar para a poesia? Sem dúvida a poesia não pode ser localizada no que tem relação com o desenvolvimento material da vida. É, pois, nas formas gerais do conhecimento que ela deve encontrar sua justificação.

Ora, o conhecimento adquire-se mediante esforços contínuos. A humanidade encontra dificuldades enormes em sua marcha ascendente e é só depois de mil tentativas inúteis e não rara vez com grandes sacrifícios que vai conseguindo aumentar o tesouro de seus conhecimentos; e ainda assim a verdade que lhe serve de guia acha-se ordinariamente cercada de uma infinidade de erros. Daí lutas contínuas, por tal modo que a história da humanidade, pelo menos no que tem relação com o movimento intelectual, não é mais que a história das lutas constantes da verdade contra a superstição e o erro.

E se passarmos da teoria para a prática, considerando o estado presente do mundo, então todas as dificuldades até aqui imaginadas assumem proporções colossais e insuperáveis. Em primeiro lugar tudo é vacilação e incerteza nas sociedades modernas. Depois nada oferece resistência nem existe convicção nem princípio geral que não tenha sido abalado em seus fundamentos. As ciências são limitadas e estreitas e o círculo de atividade por elas criado cada vez mais se aperta na atmosfera asfixiante e tempestuosa, criada pelo proletariado em reação crescente contra o rigor das necessidades materiais. As religiões, que são princípio de ordem e o laço de união entre os povos, vão na época que atravessamos em marcha vertiginosa para a decadência e para a dissolução. A filosofia, que é ao mesmo tempo o princípio gerador da ciência e a base do sentimento moral, divide-se em sistemas numerosos e opostos que absorvem toda a atividade do espírito em lutas estéreis e desesperadas. Daí o visível mal-estar geral que resulta do estado

de perturbação e ansiedade a que se acham presentemente reduzidos todos os povos.

Há quem tenha procurado explicar tudo isto como uma consequência desta nossa mesma insaciável sede de saber que nunca se contenta. E, para conter-nos, propõe-se o seguinte: há seguramente limites, além dos quais não pode elevar-se o conhecimento. Tal é o ponto de partida. As direções seguem caminhos variados. Uns fundam-se na distinção estabelecida por Kant entre a *cousa em si* e os fenômenos para assegurar que só os fenômenos podem ser conhecidos, e por modo nenhum a *cousa em si*. Outros afirmam que o conhecimento só pode elevar-se até um certo limite, além do qual começa a região impenetrável do incognoscível. Lange identifica com os limites do conhecimento em geral, os limites estabelecidos por Du Bois-Reymond para o conhecimento da natureza. Tais são: a explicação última da mecânica dos átomos; a explicação última da metafísica da consciência.

De tudo isto nada resulta de verdadeiramente proveitoso e fecundo; e o único princípio prático a deduzir-se, de modo a ser claramente compreendido e logicamente praticado é este: deve-se ter principalmente em consideração o conhecimento seguro da realidade. Deve-se regular a vida em analogia com a existência das máquinas. Põe-se assim fora de questão o elemento mais complicado e vive-se com mais segurança mecanicamente. Ora, o mundo da realidade segue uma marcha uniforme, de modo que seu conhecimento tem base segura e perfeitamente regular. Por isto é o seu conhecimento que deve prevalecer. É certo que as falsas concepções metafísicas que pretendem elevar-se à essência das cousas constituem um grande embaraço ao livre desenvolvimento do espírito que só pouco a pouco vai destruindo as grandes dificuldades por elas introduzidas no domínio do pensamento; mas por fim prevalece sempre o conhecimento da realidade.

Esse modo de pensar pode ser sintetizado num pensamento de Lastarria que reproduzo aqui. Ei-lo: “O fim geral do homem e da sociedade não pode ser outro senão a vida em toda sua intensidade no espaço e no tempo: em outros termos, o desenvolvimento integral e completo de todas as faculdades humanas para conservar e estender a vida, dominando o mundo exterior conforme a ordem geral da criação e a natureza de cada cousa em particular. Esse fato geral, que é a primeira lei a

que obedecem as propriedades ou forças da humanidade, é também a lei que determina o caráter da evolução social e nos dá uma ideia precisa do bem e do mal. *Tudo o que tende para conservar e estabelecer a vida é um bem. O que tende para destruí-la ou diminuí-la é um mal.* A evolução que tende a realizar este fim é um progresso. A que o contraria é retrógrada."[33] Eis aí: o aumento da vida é o fim. Não se trata de saber se a vida liga-se por sua vez a alguma cousa mais ampla. Mas, deixando de parte esse ponto, qual vem a ser o meio eficaz para a realização do fim que nos propõe Lastarria? O único meio que nos propõe a ciência para a realização de qualquer cousa é este: o conhecimento seguro da realidade. Só o conhecimento da realidade pode constituir a verdadeira ciência e tal é a condição necessária da vida e da sociabilidade. É certo que o pensamento entregue à imaginação procura romper este círculo de ferro imposto pela natureza das cousas, mas, perdendo-se em tal caso nas brumas confusas do subjetivismo, nada resulta daí eficazmente produtivo e que possa servir de garantia para o futuro da vida.

Um semelhante modo de conceber o mundo e deduzir o meio prático de regular a sociedade caracteriza-se pela ausência absoluta de poesia. Tudo é mecanismo na natureza; tudo é interesse na sociedade – eis a fórmula comum do ponto de vista geral da sociedade contemporânea.

Mas neste caso como se deve compreender e explicar a influência das ideias? A que ficam reduzidas a poesia e as belas-artes, estas filhas mimosas da imaginação que Schopenhauer, apesar de todo o seu pessimismo, não vacilou em considerar como o único bem capaz de por alguns momentos aliviar as misérias do mundo?

Coloquemo-nos em face da natureza e apreciemos com imparcialidade o espetáculo da existência. Duas são as maneiras de compreender e interpretar a humanidade e o mundo: o otimismo e o pessimismo. O otimismo é a teoria que acredita no predomínio do bem; o pessimismo a teoria que estabelece o predomínio do mal. Qual destas duas teorias deve ser considerada como expressão da verdade? Na luta pela vida, no jogo constante das paixões e do interesse, qual dos dois se

33 Lastarria, *Política positiva*. Lição segunda, II.

acha colocado mais alto e toma a direção dos negócios do mundo: o gênio do bem ou o gênio do mal?

São já conhecidas as ideias de Hartmann e Schopenhauer. Viver é sofrer. É o que se deduz do ensino do ilustre filósofo de *O mundo como vontade e como representação;* bem como das teorias desenvolvidas pelo vigoroso pensador da *Filosofia do inconsciente.* E eu mesmo em minha introdução longamente ocupei-me deste lado obscuro e inconsolável das cousas humanas, fazendo sentir que a vida é um combate de que só se pode sair vencido, porque toda a vida tem por desenlace a morte, além de que é em si mesma um mal irremediável porque tem por essência a dor. E em verdade quando se considera friamente o quadro da existência, as mil dificuldades da vida, as lutas constantes dos homens uns contra os outros, a miséria, o sofrimento de todos, não se pode deixar de ser pessimista. Mas há aqui uma observação importante a fazer: é que para que se possa achar mau o mundo, é preciso que haja em nós mesmos, e de modo permanente, a concepção ideal de alguma cousa melhor com a qual possa ser comparada a realidade. O otimismo torna-se por esse modo a condição necessária do pessimismo, de modo que, sempre que deduzimos da observação da realidade uma concepção pessimista, a esta se opõe necessariamente a imagem ideal de um mundo mais perfeito, que existe senão na realidade pelo menos em nossa imaginação. Esse mundo ideal é uma esperança e uma consolação para os que sofrem, ao mesmo tempo em que é a condenação perpétua dos maus. Anuncia-se sempre como uma regeneração e é o ponto de partida da felicidade futura. Assim, por um admirável prodígio que parece à primeira vista inexplicável, mas que facilmente se justifica logo que se trata de mostrar suas verdadeiras causas, ao pessimismo sucede sempre o otimismo e ao otimismo sucede sempre o pessimismo, isto numa escala indefinida, de onde se vê que estas duas concepções antagônicas são, até certo ponto, coexistentes e inseparáveis.

Haverá contradição neste fato aparentemente incompreensível? Não, porque é isto o que resulta da própria lei do progresso.

Com efeito, a humanidade vai desenvolvendo-se sempre; nem se pense, quando chega a realizar qualquer grau de civilização, que parou em seu curso. Ao contrário, deste grau de civilização fará o ponto de partida para uma civilização mais elevada e completa. E há sempre entre

as cousas realizadas pela sociedade muita cousa a destruir, de modo que a obra da civilização é dupla: consiste, por um lado, num sistema de reconstrução perseverante e contínua; mas também, por outro lado e ao mesmo tempo, num sistema de demolição permanente. É neste duplo círculo de operações do progresso e da civilização que encontram sua legítima explicação ao mesmo tempo o pessimismo e o otimismo. O pessimismo é a crítica que destrói; o otimismo é a força que reconstrói o mecanismo moral da sociedade. De modo que sempre que é realizado qualquer grau de civilização e é preciso iniciar, sob outro ponto de vista, a obra de todos os tempos, vem o pessimismo para demolir o que deve ser destruído, ao mesmo tempo em que a obra, que é novamente começada, só pode ser feita sob o impulso vigoroso da concepção ideal de um mundo melhor.

Lange, tratando de estabelecer o ponto de vista do ideal, faz sobre a questão do pessimismo considerações preciosas; e mostrando que o otimismo não pode ser destruído, observa que a destruição promovida pela concepção pessimista só atinge o dogma, nunca o ideal. "Essa destruição não pode opor-se", acrescenta o eminente autor da *História do materialismo,* "ao fato de que nosso espírito é criado para produzir eternamente de novo em si mesmo uma concepção harmoniosa do universo, ao fato de que ele aqui, como por toda a parte, coloca ao lado e acima do real o ideal, e se restabelece das lutas e das necessidades da vida, elevando-se pelo pensamento até o mundo das perfeições."[34]

Qual é, porém, o meio de que dispõe o espírito para elevar-se à concepção do ideal? A ciência, não; porque a ciência tem por objeto a realidade, isto é, o conhecimento verificado e organizado: esta missão pertence ao domínio da poesia e da religião. Daí a distinção que se deve estabelecer entre as funções inferiores dos sentidos e da inteligência e o voo sublime do espírito nas livres criações da arte ou, mais precisamente, entre o pouco que está feito e o muito que se pode fazer.

Fica, pois, assim perfeitamente determinado o papel da poesia.

O homem tem necessidade de completar o quadro doloroso e terrível da realidade pela concepção harmoniosa de um mundo ideal. A

---

34 Lange, *História do materialismo,* vol. II, quarta parte, cap. IV.

realidade o aterra: é preciso entrever a possibilidade de um mundo melhor. Tal é precisamente a missão da poesia.

Resta agora considerar a poesia em suas relações com a filosofia e a ciência.

Lange estabeleceu o seguinte: "O universo, tal como o compreendemos numa concepção puramente conforme à ciência da natureza, não nos pode inflamar mais do que uma *Ilíada* que se soletrasse. Se ao contrário tomamos o todo como unidade, fazemos pelo ato da síntese entrar nosso próprio ser no objeto, do mesmo modo que introduzimos a harmonia em uma paisagem que contemplamos, por mais numerosas que sejam as discordâncias que se possam ocultar nos detalhes. Toda vista de conjunto está submetida a princípios estéticos, e cada passo que leva para o todo é um passo que leva para o ideal."[35]

Ora, o resultado desta operação que leva para o todo é justamente o que constitui a filosofia. Mas Lange sustenta, como se vê, que é também daí que vem o passo que leva para o ideal. Neste ponto, portanto, a filosofia e a poesia se confundem. Mas partindo desta base comum seguem direções paralelas, mas distintas, trabalhando conjuntamente, mas com intuitos diversos. Com efeito, sendo a filosofia uma concepção do todo, sucede que é justamente dedicando-se ao exame das altas questões que envolvem a totalidade das cousas que o homem poderá compreender os mistérios profundos de nossa organização, de modo a elevar-se à compreensão de nosso destino moral. Daí vem que o fim próprio da filosofia é realizar a moral, isto é, o bem.

Mas, em face do espetáculo doloroso da vida, vendo por toda a parte o mesmo quadro invariável da luta e do sofrimento, o homem, em virtude de tendências que têm a mesma origem nas profundezas do ser, é levado a ocultar na harmonia do todo as imperfeições parciais, elevando-se assim à concepção de alguma cousa melhor. Vem assim a compreensão de uma regeneração, confundindo-se em uma só ideia o bem e o belo. Tal é o resultado do espírito poético do homem e tal é o domíno da poesia. Quanto à verdade, fica reservada para a ciência.

Em uma palavra: o fim da ciência é a verdade, o fim da poesia é o belo, o fim da filosofia é o bem. E é de uma fusão completa destas

35 Lange, *obr. cit.*, loc. cit.

três grandes manifestações do espírito, ou melhor, destes três aspectos distintos mas inseparáveis de uma só e mesma atividade, que há de nascer o princípio da regeneração do futuro.

A poesia é, pois, uma espécie de aspiração para o melhoramento, um esforço do espírito para elevar-se do círculo estreito e prosaico da realidade à concepção harmoniosa de um mundo melhor e mais perfeito; é, numa palavra, o princípio mesmo criador do ideal. Também os artigos em geral representam o poeta como uma espécie de profeta revoltado contra as misérias da vida e perdido na contemplação do insondável em busca de uma verdade que não é deste mundo. Daí a confusão geral que se nota entre a religião e a poesia nas idades primitivas. "A Biblia é cheia de poesia, Homero é cheio de religião", disse-o M. de Staël. É que a Bíblia e os poemas de Homero nasceram das mesmas necessidades do espírito. Hoje o ideal deve revestir novas formas. Os deuses morreram e sem dúvida o que caracteriza a poesia moderna é justamente a ausência do sobrenatural. Mas não morreu o ideal, nem desapareceram as necessidades do espírito; e a poesia terá de sair do seio da civilização contemporânea, debaixo de uma nova forma e cheia de um vigor capaz de quebrar os laços que ligam o espírito à antiguidade, elevando-o à concepção de um novo ideal.

Esta ideia é a feição característica da doutrina que defendem os mais nobres e mais elevados representantes do pensamento em reação contra as tendências invasoras do realismo sistemático; e não é senão na convicção da imortalidade do ideal que se fundam pensamentos como este de Lange: "A poesia, no sentido elevado e extenso em que é preciso admiti-la, não pode ser considerada como um jogo, como um capricho engenhoso, tendo por fim distrair por meras invenções; é, ao contrário, um fruto necessário do espírito, um fruto saído das entranhas mesmas da espécie, a fonte de tudo o que é sagrado e sublime; é um contrapeso eficaz ao pessimismo que nasce de uma estada exclusiva na realidade."[36]

A poesia é, pois, destinada a exercer uma das mais altas funções do espírito. É "como uma moral estética, prelúdio da moral propriamente dita"; é "a verdadeira interpretação da vida", na expressão de

36 Lange, *obr. cit.*, loc. cit.

Schopenhauer, que adota em relação ao artista este pensamento dos vedas: *Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est.* E assim pensando Schopenhauer coloca o ponto culminante da poesia na tragédia, "intérprete fiel da dor humana"; mas isto se explica não só pela intuição pessimista do filósofo que reduz tudo à vontade, mas também porque a dor é em verdade o que há de mais profundo e substancial na existência.

O espetáculo da vida é o espetáculo da miséria e da dor e nada suspende o longo gemido de que nos fala Guinet e que é, nada mais nada menos, que a repercussão das queixas profundas da humanidade através da História. Todavia, o homem tem dentro de si mesmo os elementos de sua regeneração e há um meio eficaz para elevar-nos acima da dor: é a contemplação do ideal. É certo que a vida é uma série de males, e aquele que tenta penetrar os segredos da arte encontra sempre nos rigores e nas decepções da realidade uma causa constante de melancolia incurável. Sully Prudhomme atribui esta melancolia ao fato de que o artista, por mais que se eleve, sente-se sempre inferior ao mestre invencível que tem dentro de si mesmo, mas que não pode igualar. Isto pode interessar, em maior ou menor grau, segundo as influências do temperamento individual; mas, de qualquer modo, é sempre um motivo secundário, sendo que a verdadeira causa de nosso abatimento e tristeza vem de nossa fraqueza e nulidade em face da soberania e infinidade do mundo. Também Sully Prudhomme não conseguiu chegar à verdadeira compreensão dos destinos da poesia, nem pôde resistir à onda reacionária e anarquizadora que leva à chamada escola realista ou científica, na qual se desconhece a função própria da poesia, que é a criação do ideal. Não obstante eleva-se algumas vezes a pensamentos grandiosos como este, tratando do sentimento do belo e da arte em geral: "No gozo estético, os sentimentos, a inteligência e o coração, ordinariamente em conflito, vivem numa perfeita harmonia... A volúpia tornada sinal e verbo se eleva e apura; a ideia simbolizada, feita carne, toma por claridade a claridade mesma do dia; o sentimento se compraz em sua própria expressão, bebendo aí uma mais íntima consciência de si mesmo; enfim, o artista faz o uso mais elevado da vontade, porque usa dela como criador, e o esforço laborioso que exigem suas criações acrescenta ao valor estético das mesmas todo o preço do mérito."[37]

---

37 Sully Prudhomme, *L'expression dans les beaux arts,* pág. 419.

A poesia é ainda mais do que isto: é o único consolo de que pode resultar uma compensação eficaz contra as misérias do mundo, é um refúgio e uma regeneração, é o espírito humano, olhando além da realidade presente e dando impulso ao progresso; e não é senão porque a poesia é tudo isto que não se pode deixar de adotar esta ideia de Lange: "O olhar do amor poetiza, o ardor do coração poetiza e, se se pudesse fazer desaparecer toda essa poesia, seria permitido perguntar se a vida ainda encerraria alguma cousa que a tornasse digna de ser vivida."[38]

Mas a poesia assim compreendida não é a poesia no sentido vulgar da palavra; é a poesia dos livros sagrados de todos os povos, dos vedas e do *Kandjur*; do *Zend-Avesta* e dos edas; da *Bíblia*, como das epopéias homéricas; é, numa palavra, a poesia que se confunde com a religião.

---

38 Lange, *História do materialismo,* 2º volume, 4ª parte, cap. IV.

. . . .

Capítulo X

FILOSOFIA E RELIGIÃO

EU CHEGO aqui ao ponto culminante de meu livro, quando, tratando de estabelecer as condições características da evolução do pensamento, começo pela filosofia para terminar pela religião. Também nessa evolução pode-se dizer que a filosofia é o começo e a religião é o fim, nem outra cousa é permitido deduzir quando, tendo-se dito em começo que o fim da filosofia é a moral, agora se acrescenta que não há moral sem religião.

Em verdade, a religião é a própria filosofia comunicando-se ao povo e deduzindo as leis da conduta, de modo que, assim considerada, a religião, em sua acepção mais geral, compreende tudo: governo, legislação, moral. Tal era exatamente a situação dos diferentes povos da civilização primitiva, dos hebreus, por exemplo. Tal era do mesmo modo a situação da confederação europeia ao tempo em que chegou o cristianismo a seu mais alto grau de desenvolvimento, sendo que todos os governos católicos estavam então subordinados ao Papa. Depois começou a luta entre o Papado e o Império. Era uma consequência do trabalho dos pensadores que, iniciando, sob outra face, o estudo da natureza, minavam por um lado os fundamentos do catolicismo, ao mesmo

tempo em que por outro lado inauguravam silenciosamente, sem ruído, nem abalo, o sistema de explorações de que há de nascer a religião do futuro.

Dessa luta originou-se a fórmula: *Igreja livre no Estado livre*. Mas isto, em vez de ser, como geralmente se supõe, a expressão de uma solução definitiva do problema religioso, não é senão a fórmula característica de uma situação anormal e transitória, sendo que, quando a nova religião for fundada, terminará também por absorver tudo: governo, legislação, moral.

Assim, na elaboração de meu pensamento, parto do seguinte fato: todas as religiões atuais estão mortas, são mantidas apenas como uma homenagem às tradições do passado, mas não têm mais vida na consciência das multidões nem força para fazer a paz entre os povos. Entretanto, sustento com a energia decisiva de uma convicção profunda e insuperável que religião é a primeira e a mais importante de todas as necessidades públicas, sendo que sem religião não pode haver estabilidade nem ordem nas sociedades. De modo que a conclusão a que pretendo chegar é esta: há de ser criada uma religião nova, sem o que não poderá ser mantida a civilização contemporânea, que terá fatalmente de se dissolver e morrer.

Pensando assim, bem sei que me coloco numa posição extremamente difícil, porque não estou nem com os representantes do passado, que defendem as velhas religiões, nem com os reformadores da sociedade, que combatem toda a religião. Mas também não estou só, porque há muitos que sustentem esta tese que é a tese que defendo: as religiões passam, as religiões se transformam e morrem, mas o sentimento religioso é em si mesmo imortal. Em primeiro lugar, sempre que uma religião entra em decadência e por fim se dissolve sucede que, de entre as ruínas que deixa, levanta-se, como que por encanto, outra religião; depois, das religiões que são abandonadas, sendo substituídas por outras em conformidade com as novas tendências do espírito, nada sobrevive quanto ao modo de compreender a natureza e o homem, mas ficam sempre os intuitos morais, que são o elemento substancial e imperecível das religiões.

Todas as religiões atuais estão mortas: eis uma verdade dolorosa, mas incontestável, e não é senão porque isto é uma verdade que se

nota o estado de extremo desassossego, de angustiosa anarquia e profunda perturbação a que se acham reduzidas as sociedades modernas.

Com efeito a anarquia é a feição característica do século. Há anarquia política, anarquia econômica e anarquia intelectual. Há mesmo um partido de teóricos anarquistas, e os estadistas e legisladores de todos os países lamentam este estado de cousas e, sobretudo, exagerando o perigo de uma revolução que, promovida nas trevas, já começa a pôr em ação o terrível expediente da propaganda pelo fato, estranham que a tal ponto tenha chegado a anarquia mental e a corrupção dos costumes. Mas como não devia ser assim se o direito público moderno faz guerra a todos os grandes princípios que são a garantia da ordem; se combate as crenças populares e por todos os meios se esforça por eliminar a religião do governo das sociedades? Ora, a religião é a ciência do povo, é o grande princípio que constitui a atmosfera do mundo moral. Suprimida a religião, desaparece a ordem, como a tranquilidade nas massas sociais que não tendo convicções, nem ideias com que possa ser preenchido o vácuo deixado no espírito pela supressão das crenças tradicionais, entregam-se a toda a sorte de extravagâncias. Nestas condições é evidente que os estadistas e publicistas modernos não têm razão para condenar a anarquia que se manifesta em todas as classes e em todos os ramos de atividade social, porque a anarquia é a consequência lógica, inevitável das doutrinas que praticam.

Esta circunstância agrava a situação. Também a História ainda não parece haver apresentado uma fase mais complicada, e Lange, por exemplo, entre muitos outros que sustentam ideias análogas, não exagera as proporções da crise moderna quando, ao concluir sua magistral *História do materialismo,* se exprime nestes termos: "Nós depomos nossa pena de crítico num momento em que a questão social sobreexcita a Europa, questão sobre o vasto terreno da qual todos os elementos revolucionários da ciência, da religião e da política parecem ter achado suas posições para dar uma grande e decisiva batalha. Ou esta batalha agite simplesmente os espíritos e não derrame sangue ou, igual a um terremoto, lance no pó, entre os estilhaços do raio, as ruínas de um período passado da história universal, e sepulte debaixo das ruínas milhões de homens, seguramente a era nova não triunfará senão sob a bandeira de uma grande ideia que exterminará o egoísmo e, como um novo fim a atingir,

substituirá a perfeição humana na associação humana, ao trabalho incessante provocado por uma preocupação exclusivamente egoísta."[39]

Todas estas perturbações, porém, toda esta anarquia e angustiosa aflição das sociedades modernas não se explicam senão pela decadência do sentimento moral e falta de religião. Eu disse no capítulo anterior que o que caracteriza a civilização contemporânea é a ausência absoluta de poesia e agora acrescento que a poesia que nos falta é justamente a poesia da religião. Não há religião presentemente no mundo. Passou a época das convicções e dos grandes entusiasmos. Já não há possibilidade de, no seio do cristianismo e por fatos de crença religiosa, reproduzirem-se cenas de martirológio, como na época da fundação da Igreja; nem a Inquisição poderia de novo acender suas fogueiras porque já não encontraria mais apoio na ignorância ou fraqueza das multidões.

Se se considera em particular o catolicismo, a guerra contra a religião vem de longe: começou pela Reforma, foi definitivamente organizada na época da Enciclopédia e fez afinal sua maior explosão na Revolução Francesa que, debaixo de certo ponto de vista, não é senão o julgamento e execução da religião de Jesus.

Com efeito, a Revolução Francesa, como já disse em outra parte, ainda não produziu talvez os seus últimos efeitos: liga-se ao passado por vias desconhecidas, do mesmo modo que muita cousa do que hoje sucede vem dela, verificando-se mais uma vez esta grande verdade: – que a humanidade constitui, por assim dizer, um todo orgânico, tendo um princípio de que parte e um fim a que pretende chegar. Em verdade, nada pode ser considerado isoladamente na História, e o presente vem do passado do mesmo modo que já contém o futuro, o que melhor se poderia dizer, afirmando que no *hoje* vai já o *amanhã,* segundo a expressão eloquente de um notável poeta alemão. E tudo vem de longe, prendendo-se o que se passa agora ao que já se passou em época imemorável. É assim que, considerando somente a civilização ocidental, para não remontar a um passado mais remoto, vê-se que o que constitui a civilização que tanto orgulho nos causa vem do que fizeram os gregos, e o que fizeram os gregos vem de mais longe, prende-se à civilização indiana e hebraica. De fato, o pensamento indiano, por um lado, e a corrente

39 Lange, *História do materialismo*, IV parte, cap. IV.

intelectual do pensamento hebraico, por outro, reuniram-se na Grécia, como que por um esforço espontâneo e até certo ponto inconsciente, realizando aquilo que se poderia chamar a *descida do Céu para a Terra*. Rasgou-se a nuvem transparente e fantástica com que foi o mundo envolvido pela exuberância colossal da imaginação primitiva. Deus deixou de ser uma força desconhecida para tornar-se um conjunto de forças visíveis: decompôs-se, tomou formas diversas, foi Júpiter, foi Netuno, foi Marte.

Por esse tempo, desenvolveu-se o mito maravilhoso de Prometeu como uma espécie de reação contra essa estranha decomposição supernaturalista. Não era mais a divindade que descia do Céu: era o homem que subia da Terra. A Grécia foi, deste modo, o cenário em que se realizou esse duplo esforço para a unificação da humanidade com Deus.

Foi em Roma que veio repercutir no terreno político essa grande agitação de que resultou a morte da civilização antiga e o nascimento da civilização moderna. Roma foi, assim, ao mesmo tempo um berço e um túmulo. Naquele túmulo sepultou-se o passado; daquele berço nasceu a civilização contemporânea.

Mas nenhuma das grandes reformas pelas quais são formados os diferentes ciclos da civilização se realiza sem ser sob o impulso de um ideal capaz de servir de alavanca às evoluções da humanidade. Para a civilização que começou com a queda do Império Romano, o ideal foi a moral de Jesus, a alavanca foi o poema dos apóstolos.

Mas hoje, depois de dezoito séculos de atividade e trabalho, depois de dezoito séculos de luta e sacríficio extremos, a civilização excedeu sem dúvida o ideal realizado pelo cristianismo, tal como o constituíram as convenções da Igreja, e se faz necessária uma crença nova capaz de sustentar o espírito público, em harmonia, não só com as aspirações emocionais do espírito moderno, mas também com as novas descobertas da ciência e da indústria; bem como em conformidade com as últimas investigações da especulação filosófica.

A descoberta do vapor, por um lado, realizou a comunicação das nações, dominando o espaço; a descoberta da imprensa e do telégrafo realizou, por outro lado, a comunicação dos espíritos, dominando o tempo. De tudo isto, resulta uma transformação radical nos costumes, como nas ideias fundamentais da sociedade. Mas essa reforma se acha

consolidada somente em sua parte material; resta completá-la definitivamente sob o ponto de vista teórico. É o que só se poderá conseguir depois que se houver chegado ao acordo dos espíritos. Há por enquanto elementos esparsos que tornam, por assim dizer, inconscientemente revolucionária a atmosfera política dos povos; mas não é cousa fácil trazer a uma sistematização uniforme esses elementos, alguns dos quais absolutamente imperceptíveis.

Compreende-se assim o vácuo profundo que se faz na consciência coletiva dos povos: e é só considerando a História sob esse ponto de vista que se poderá compreender a monstruosa explosão da Revolução Francesa. Paris constituíra-se o centro do mundo. Todas as aspirações de ordem moral e política se concentraram ali pelo desenvolvimento excepcional do pensamento francês. Havia tendências opostas, havia pretensões antagônicas que estiveram momentaneamente em equilíbrio devido a estes dois únicos laços: o respeito do passado e o prestígio da religião. O respeito do passado deixou de ser um motivo para conter a ansiedade dos povos quando Rousseau pelo contrato social fez sentir que o direito, como todas as convenções, é simplesmente um resultado da vontade dos homens. O prestígio da religião caiu por terra ao repercutir satânico da gargalhada dissolvente de Voltaire. Foi assim rompido o equilíbrio e desencadeou-se de uma maneira aterradora e selvagem a onda revolucionária.

Mas a Revolução Francesa não foi simplesmente uma revolução da França: foi uma revolução da humanidade. Daí suas proporções estupendas, daí o abalo profundo causado em todo o continente europeu, repercutindo com intensidade em todos os países do globo. Manifestaram-se em seu mais alto grau todos os sentimentos humanos, e a França tornou-se, por assim dizer, um grande teatro em que se representava uma imensa comédia: a alma humana em face do mundo.

Nessa grande revolução tudo foi confundido, tudo foi envolvido numa avalanche medonha e arrastado na onda crescente da anarquia e da destruição. Foram guilhotinados os homens mais eminentes da França; foram destruídos todos os princípios de ordem e arremessados pelo ar os alicerces mesmos da sociedade; mas, no meio daquele desespero feroz e por entre os gritos de angústia com que se levantou toda a Europa para estacar espavorida ante as fronteiras da França dilacerada,

mas inexpugnável, o que mais sofreu foi exatamente o catolicismo. E não é senão porque essa religião saiu daquele medonho combate, quase de todo extenuada e vencida, que o próprio Victor Hugo diz assim nas *Vozes interiores,* referindo-se a Jesus:

Ce siècle est grand et fort; un nobre instinct le mène,
Partout on voit marcher l'Idée en mission;
Et le bruit du travail, plein de parole humaine,
Se mêle au bruit divin de la création.

Partout, dans les cités et dans les solitudes,
L'homme est fidèle au lait dont nous le nourissons;
Et dans l'informe bloc des sombres multitudes
La pensée en rêvant sculpte des nations.
....
L'homme se fait servir par l'aveugle matière.
Il pense, il cherche, il crée! A son souffle vivant
Les germes dispersés dans la nature entière
Tremblent comme frissonne une forêt au vent.

Oui, tout va, tout s'accroit. Les heures fugitives
Laissent toutes leur trace. Un grand siècle a surgi
Et, contemplant de loin de lumineuses rives,
L'homme voit son destin comme un fleuve élargi.

Mais, parmi ces progrès dont notre âge se vante,
Dans tout ce grand éclat d'un siècle éblouissant,
Une chose, ô Jésus, en secret m'épouvante,
C'est l'écho de ta voix qui va s'affaiblissant.

Hoje, a religião de Cristo não é o que já fora em outros tempos. Lede os livros de história, lede os trabalhos mais notáveis de filosofia e de crítica: não há um só, a não ser nos trabalhos saídos do seio mesmo do catolicismo, que não ponha de lado as tradições da Igreja, e

não poucos são os que aparecem em franca e decidida hostilidade, sendo que já foi publicada uma obra importantíssima sob esse título – *Irreligião do futuro.* Tal é a obra mais recomendada do Sr. M. Guiau, filósofo notabilíssimo em França. Este modo de pensar, como é natural, não podia deixar de refletir sobre a sociedade: tornou-se comum na Europa e já começa a fazer invasão em nosso país, exercendo influência mesmo sobre as classes menos cultas onde, por via de regra, são mais arraigadas as ideias religiosas, que quase invariavelmente terminam por degenerar em grosseira superstição e fetichismo inconsciente.

É assim que entre nós, mesmo no interior dos estados, apesar de nosso deplorável atraso em tudo, um sacerdote católico já não é, como antigamente, uma pessoa sagrada: é uma pessoa vulgar, como todas as outras pessoas, sujeita às mesmas necessidades, que têm os mesmos interesses, que se envolve nas mesmas intrigas. Não é que os padres de hoje sejam inferiores aos padres de outrora; pelo contrário, existem ainda, como em todos os tempos, sacerdotes da maior elevação moral e dignos de todo o respeito; mas é que começa a faltar a eles próprios a crença inabalável, e o povo já não continua a considerá-los como representantes de uma missão sobre-humana, vendo-os simplesmente como homens iguais aos outros homens. E isto que se dá com o catolicismo é o que se dá naturalmente com todas as outras religiões. De modo que no problema religioso a questão tem de ser estabelecida sobre bases inteiramente novas, e nada pode ser aproveitado do que nos legou o passado a não ser os intuitos morais que são, como já disse, o elemento substancial e imperecível das religiões.

Mas será o completo desaparecimento ou a negação absoluta da religião que há de constituir a situação definitiva da humanidade? Para muitos, sim: a religião é um estado transitório da humanidade, a feição característica do período primitivo da civilização; e ao período religioso, que é uma espécie de infância do espírito humano, sucede o período da emancipação e da verdade, isto é, a época da ciência propriamente dita. Tal é a solução do positivismo e mais ousadamente ainda a do naturalismo mecânico, tal como o naturalismo que Schopenhauer confunde com a física absoluta: o naturalismo de Taine, por exemplo.

Tal é a opinião de inumeráveis pensadores da mais elevada esfera intelectual em todos os países do globo. Vacherot, por exemplo,

um dos espíritos mais nobres e mais independentes da França contemporânea, num trabalho importantíssimo em que trata de explicar a religião pela psicologia, diz assim claramente: "A revolução religiosa provocada pelos sonhadores utopistas, reprovada pelos conservadores do passado, se faz sem ruído, sem brilho, sob os olhos de uns e outros, por um trabalho lento e latente, mas seguro, que não é sem analogia com os processos empregados pela natureza em suas grandes gêneses geológicas."[40]

O mesmo escritor profetiza que há de chegar um tempo em que nada terá sobrevivido do cristianismo além das fórmulas e dos símbolos; então a filosofia e a ciência terão renovado completamente o espírito. É o que será realizado principalmente pela educação, sendo que é na escola que serão decididos os destinos do mundo moderno. "Mas a educação do povo feita até aqui pelas religiões", acrescenta Vacherot, "não podia ter por efeito libertar seu espírito dos prejuízos da imaginação e da autoridade. Só a ciência é uma instituidora que possa levar a um igual resultado, pela natureza mesma de seus processos e também pelo caráter desinteressado de sua disciplina. A religião, que foi até aqui a grande instituidora do gênero humano, preencheu esta missão à sua maneira, e segundo os seus princípios. Ela tem sempre educado as almas, purificado os sentimentos, regulado as vontades. Tem mesmo muitas vezes inspirado as inteligências, sobretudo quando era, como o cristianismo, uma grande e profunda doutrina; mas não emancipou-as. Seu princípio de educação é a autoridade; seu meio, a obediência; seu fim, a virtude e a santidade, não a liberdade. Quando por acaso o sentimento desta entra na alma humana em seguimento à educação religiosa, não é um fruto natural e preparado pela religião mesma. É a reação de um espírito sobre o qual pesa enfim o jugo de uma tutela que se prolonga além da medida, ou o abrimento necessário de uma inteligência que não espera senão a idade de madureza para produzir-se em sua força e em sua liberdade. Então nós escapamos às mãos que querem reter-nos e, fugindo a uma autoridade desconfiada e suspeita, tratamos de refugiar-nos por nossa conta e risco no asilo da ciência e da filosofia. Em todos os casos não acontece nunca que a separação se faça amigavelmente; é uma

40 Vacherot, *La religion,* liv. III, cap. III.

ruptura muitas vezes violenta de parte a parte, sempre misturada de pesar, tristeza e amargura. Como poderia ser de outro modo? Na educação toda cristã, e o mais das vezes católica de nossas sociedades modernas, nada prepara nem dispõe a transição do estado religioso para o estado científico e racional. Tudo, ao contrário, concorre para torná-la brusca e dolorosa. A natureza que gosta de proceder pelos semelhantes obra aqui forçosamente pelos contrários. O espírito passa repentinamente da disciplina absoluta ao regime do livre exame, do mistério à luz, das visões da imaginação às ideias abstratas da razão pura."[41]

Esta passagem do estado religioso para o estado científico produz uma grande agitação mesmo nas almas mais fortes. A História está cheia de inumeráveis exemplos desta dolorosa transição; assim Pascal, assim Jouffroy, assim o próprio Vacherot. Daí a extrema lentidão com que se opera a evolução intelectual que deve fazer passar, em um futuro mais ou menos próximo, as sociedades do estado religioso para o estado científico. De modo que para Vacherot esta evolução não está feita, mas há de fazer-se; e é só neste ponto que ele se separa do positivismo, sendo que para os positivistas tudo está já feito e acabado; a humanidade já chegou ao seu estado definitivo e último, e foi Augusto Comte o organizador do novo regime pela criação da religião da humanidade que em verdade não é senão a negação de toda a religião.

Assim, para Vacherot, como para o positivismo e para todos os sistemas que se prendem mais ou menos diretamente à intuição mecânica do mundo, a religião já desapareceu ou tende a desaparecer, para ser substituída exclusivamente pela ciência. Alguns tratam mesmo com o maior desprezo tudo o que tem relação com esta ordem de manifestações do espírito. Outros dizem positivamente: a religião e a metafísica são a filosofia da ignorância, e no futuro essa filosofia não será mais estudada senão como uma das produções mais extravagantes do barbarismo primitivo. Mas neste modo de falar há ódio e prevenção que não são compatíveis com a elevação e a serenidade que devem caracterizar o verdadeiro filósofo. A virtude, como a sabedoria verdadeira, não conhece o ódio, nada trata com desprezo, nem em cousa alguma se mostra intolerante e fanática.

41 Vacherot, *obr. cit.*, loc. cit.

Esta solução de que as religiões serão totalmente eliminadas, sucedendo a sua completa eliminação é absolutamente inadmissível. As religiões, como já disse, passam; as religiões se transformam e morrem; mas a religião é em si mesma imortal. Acontece a ela como acontece à filosofia, que também se desdobra em inumeráveis sistemas, cada um dos quais constitui uma filosofia particular. As diferentes filosofias vivem em luta perpétua: umas são absorvidas por outras, outras se fundem para a produção de novos sistemas e assim numa sucessão indefinida. Todavia, cada filosofia desenvolve-se e cresce, realiza o seu papel: depois é posta de lado; mas a filosofia em si mesma vai sempre crescendo. Pode-se, pois, dizer que a religião é eterna, como é eterna a filosofia. Ou por outra e mais precisamente, a religião é a própria filosofia, porquanto a religião não é senão o reconhecimento da necessidade que tem o homem de elevar-se a uma concepção do universo, de saber o que é, de onde vem e para onde vai; de formular uma explicação da finalidade das cousas. Ora, todos estes problemas só podem ser agitados na filosofia, não na ciência; e é exatamente quando os agita, e agitando-os acredita poder resolvê-los, e resolvendo-os deduz as leis da conduta, que a filosofia se transforma em religião, razão pela qual afirmo que a religião é a própria filosofia, e em verdade a religião não é senão a filosofia realizando a moral. É por isto que já no começo deste capítulo disse que a religião é a primeira e a mais importante de todas as necessidades públicas e agora acrescento que a religião é propriamente a lei de aliança, o princípio de ordem, a lei de harmonia entre os povos, numa palavra, a alma das sociedades. Pode-se mesmo dizer que a sociedade está dentro da religião, do mesmo modo que os corpos estão dentro do espaço, pois é a religião que constitui propriamente o princípio, a atmosfera do mundo moral. É por isto que sem religião o governo degenera fatalmente em despotismo e a comunhão social em pugilato de interesses.

Suprima-se a religião: qual vem a ser o ideal logicamente concebível em condições de sobrepujar o interesse particular? A fraternidade, o cosmopolitismo? É de fato tendência da civilização reduzir a humanidade a uma espécie de federação cosmopolita; e isto que foi sempre uma aspiração vaga, indefinida, de alguns nobres pensadores, e não raro de alguns chefes de estado, já começa a ser reduzido a uma fórmula

precisa para muitos publicistas e parece ser o dogma fundamental do socialismo moderno. Com efeito, é num almanaque socialista que está escrito o seguinte, tratando-se de estabelecer uma previsão sobre o futuro da Europa: "Cansada de ódios internacionais, de complicações governamentais, de falsas autoridades; esgotada pelas revoluções, pelas ditaduras, a Europa quebrará, por um simples ato de sua vontade, todos os seus jugos voluntários, e entrará no período da verdadeira civilização. Então este agregado incoerente de nações hostis, depois de haver atravessado talvez uma última estação, a dos Estados Unidos da Europa, fundará a era definitiva da paz, do progresso, sob o nome glorioso de República Europeia e Americana." É ainda no mesmo almanaque e no mesmo artigo que se lê: "Colocando o princípio das nacionalidades em sua verdadeira luz, isto é, no meio de verdadeira civilização para onde marchamos apressadamente, como podemos julgá-lo senão como uma fonte inesgotável de parcialidades, de ódios, de carnagens? Suprima-se o espírito de conquistas, as antipatias cegas, o caos dos governos, onde acharia ele sua justificação? A humanidade do futuro não pode ter senão uma pátria, sem fronteiras disputadas, sem animosidades nacionais, sem legiões que se entredegolem: esta pátria compreenderá todo o globo. O homem chamar-se-á cidadão do mundo; seu único patriotismo será a fraternidade universal."[42]

"O futuro", diz igualmente Magalhães Lima, outro socialista, "está na federação, porque este fato representa o direito, a razão, a justiça, o progresso."[43] E esta ideia não é nova, vem de longe e é ainda Magalhães Lima quem nos cita no mesmo sentido diversos pensamentos dos mais notáveis escritores, não somente deste século, como mesmo do século passado.[44] Eu vou reproduzi-los aqui:

> LITTRÉ: O futuro pertence ao cosmopolitismo.
>
> RAYNAL: A pátria de um grande homem é o universo.

---

42 *Almanaque da questão social para 1894,* sob a direção de P. Argymadés. Artigo: *Le monde marche,* por Henry Brissac.

43 *A federação ibérica.*

44 *A questão social* – conferências realizadas em Lisboa.

VOLTAIRE: Numa pátria um pouco mais extensa, há muitos milhões de homens que nem sequer têm pátria... Ser bom patriota é desejar que a sua pátria se enriqueça pelo comércio e seja poderosa pelas armas... É desejar o mal de seus vizinhos.

SCHILLER: Escrevo como cidadão do mundo. Em boa hora troquei a minha pátria pelo gênero humano.

MABLY: Há uma virtude superior à pátria – é o amor da humanidade.

QUINET: Dante, Petrarca, Leonardo de Vinci, Miguel Ângelo, Maquiavel, Cristóvão Colombo, expulsos e repelidos do seu país, tiveram por pátria o mundo.

CHEVREUL: As nações estão destinadas a fundirem-se para não constituir senão uma grande nação que abaterá as fronteiras.

Em oposição aos partidários sistemáticos da dogmática do egoísmo que vão de encontro às aspirações mais legítimas do coração, sustento, de acordo com todos estes nobres pensadores, que o futuro está na federação, isto é, numa confederação internacional de que farão parte todos os povos, havendo na evolução geral das sociedades unidade de aspirações e unidade de ideias. Cada nação fará uma individualidade à parte, com seus caracteres especiais, tratando de seus interesses próprios, exercendo uma missão particular; mas todas entrarão em acordo quanto à direção geral da civilização, podendo mesmo haver, por delegação dos diferentes países, um centro cosmopolita a que devem estar subordinados todos os povos e todos os governos. E a diplomacia, o comércio, o correio, os bancos, a navegação, o telégrafo não são já instituições que obedecem a esta ordem de aspirações? Tudo isto não é, pois, uma utopia, é um ideal perfeitamente legítimo: mas é preciso considerar que nada será realizado e definitivamente consolidado sem o laço espiritual da religião.

Depois, além de inúmeras razões de ordem política, social e moral, considerando somente de um lado a consciência e de outro lado a natureza, quem não se sente pequeno diante da majestade do mundo? Quem, considerando o universo, não se sente tomado de espanto ante o sentimento da própria fraqueza?

Pode-se dizer assim: homem, lembra-te de que nada és; lembra-te de que um dia morrerás. Isto só é suficiente para fazer sentir a necessidade fundamental da religião.

Em conclusão e para reduzir a uma fórmula geral e fundamental todas as ideias até aqui desenvolvidas:

No processo da mentalidade vem em primeiro lugar a filosofia, que é a operação fundamental do pensamento ou, em outros termos e conforme ficou já demonstrado, o próprio espírito humano em sua atividade permanente. A filosofia exerce sua ação de dois modos: teórica e praticamente. Assim produz duas cousas: teoricamente, a ciência; praticamente, a moral. Mas a filosofia nasce do pasmo produzido pelo espetáculo grandioso da natureza. Ora, é também da mesma fonte que nascem a poesia e a religião, porquanto, admirando o mundo, o homem emociona-se, e daí a poesia; e esta emoção crescendo transforma-se em culto, daí a religião. Disto resulta que a filosofia para ser verdadeiramente eficaz precisa ser ao mesmo tempo extremamente poética e profundamente religiosa.

Mas aqui apresenta-se uma questão da maior complicação e gravidade e vem a ser: para ser fundada uma religião nas condições de satisfazer todas as aspirações do espírito humano, é necessário ultrapassar a esfera da natureza? Em outros termos: existe Deus?

. . . .

Capítulo XI

RELIGIÃO E TEOLOGIA

TUDO o que se tem dito em teologia sobre a existência e natureza de Deus pode ser reduzido a esta simples proposição que vem reproduzida pelo Abade Sergent, em seu livro *Les enfants de la Bible:* "O mundo é um grande fato, um vasto pensamento, o pensamento de Deus, falado no tempo, sua palavra escrita no espaço."

Há sem dúvida muito brilho nestas palavras que ferem ao vivo a imaginação. Parece que se chega a ver a mão de Deus escrevendo; e é o que basta para fazer a luz na alma dos místicos e encher de alegria o coração de todos os crentes; mas não é suficiente para satisfazer ao filósofo que quer partir da ciência e tem principalmente em vista a verdade e a lógica. Também o livro *Les enfants de la Bible* não é senão uma espécie de poema sagrado. Mas o autor, reproduzindo e engrandecendo as tradições da Judeia, não só procura mostrar "quanto há de doce e sagrado nas alegrias do lar e na piedade filial", como às vezes procura elevar-se à compreensão dos impenetráveis mistérios da teologia. É assim que, em desenvolvimento à proposição já citada, acrescenta com o acento próprio dos homens verdadeiramente convencidos: "Sem a noção de Deus é impossível nada compreender das cousas limitadas e passageiras deste mundo. Nada se concebe nem se explica sem a intervenção ativa,

eficaz de um ser necessário e onipotente de quem tudo desce, para quem tudo sobe; centro único deste vasto fluxo e refluxo de criaturas emanadas de seu pensamento que realizam em cada ponto do espaço e do tempo seu destino próprio segundo leis cheias de sabedoria."[45] E mais: "Para nós, que somos iluminados pela fé, o Deus que amamos, o Deus que adoramos, vamos encontrá-lo grande, e poderoso, e bom, e sempre adorável, no templo que ele a si mesmo criou. E como estes grandes senhores que, ciosos de sua glória e da admiração da posteridade, gravaram seu nome no frontão dos templos elevados por seu gênio, e outras vezes, como este inimitável Rafael, o ocultavam no bordado ou na franja de um vestido, no canto mais imperceptível de seus quadros imortais, também o grande artista escreveu seu nome em caracteres deslumbrantes sobre a fronte dos astros, em caracteres cheios de graça na corola de cada flor, em sinais maravilhosos no menor animal."[46]

É ainda, como se vê, uma concepção puramente antropomórfica, pois que o senhor do universo, concebido à imagem do homem, é comparável aos grandes senhores da Terra e cogita do modo mais eloquente por que deve ser escrito o seu nome. Mas não obstante esta circunstância, tal é o Deus dos católicos, o Deus da teologia cristã cuja existência os filósofos espiritualistas, de acordo com os padres da Igreja, acreditam poder demonstrar por dois modos:

A posteriori: 1º) pela gradação dos seres, sendo que o mundo, que é um efeito, não pode deixar de ter uma causa (prova cosmológica, cuja expressão mais elevada é ainda o argumento de Aristóteles que, partindo do movimento, eleva-se à concepção de um primeiro motor imóvel); 2º) pela inteligência e desejo inato do belo e do bem (prova psicológica).

A priori: pelas ideias necessárias tomadas em si mesmas (prova metafísica), sendo que a metafísica é ainda aí considerada como cousa distinta da psicologia, não é a ciência dos fenômenos subjetivos, é a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, a ciência do ser absoluto.

45 Abade Sergent, *Les enfants de la Bible, Cain et Abel.*
46 *Obr. cit.*

Estas diferentes demonstrações podem ser reduzidas a formas mais ou menos complicadas, sendo expostas com mais ou menos eloquência e brilho, mas no fundo as ideias são sempre as mesmas. É um círculo já esgotado de investigações. Mas, para muitos vem daí a mais completa e a mais elevada certeza. É assim que o Pe Gratry, por exemplo, espírito aliás de notável clareza na exposição, em sua obra – *La connaissance de Dieu* –, depois de haver resumido e consolidado tudo o que antes dele foi dito de mais importante sobre o assunto, observa que há n'alma e no espírito humano uma tendência universal que, querendo sempre aumentar, aperfeiçoar, elevar como no infinito qualquer indício de ser, de beleza e de bondade que nos oferece o mundo, eleva-se a Deus por este processo poético que não é senão o transporte mesmo da razão. E todas as demonstrações da existência de Deus, dadas pelos maiores filósofos desde Platão até Descartes, não são senão este método vulgar traduzido em linguagem filosófica. Entretanto a demonstração que daí se deduz é para ele tão rigorosa quanto a demonstração matemática propriamente dita, porque não é outra cousa senão um dos dois processos da geometria correspondentes aos dois processos gerais da razão. É o processo infinitesimal, aplicado não mais ao infinito geométrico abstrato, mas ao infinito substancial que é Deus. Levado por estas ideias e firmado na identidade que estabelece entre o processo infinitesimal matemático e o processo infinitesimal teológico, chega por fim o Pe Gratry à consequência geral de que tudo demonstra Deus: o céu, a terra, a noite, o dia, a menor das criaturas, como o mais fraco dos movimentos, acrescentando demais que o próprio ateísmo é uma demonstração por absurdo da existência de Deus.[47]

A teologia não pode deixar de ser extremamente obscura. Trata-se de uma matéria por si mesma nebulosa e sutil; joga-se aí com princípios pouco perceptíveis e com ideias ordinariamente simbólicas correspondentes a fatos de que não há representação natural na consciência. Por isto tudo é duvidoso e incerto nesta esfera de conhecimento onde a imaginação toma fatalmente o lugar da experiência e da lógica. O Pe Gratry, se bem que não nos possa levar a nenhum resultado preciso, ao menos nos faz compreender o que diz. Mas isto é raro entre os teólogos. Pondo, porém, de parte o que há de incongruente e muitas vezes contra-

47 Pe Gratry, *La connaissance de Dieu*, II parte, cap. IX.

ditório nestes estudos, pode-se dizer que a teologia moderna reduz-se ao seguinte: Deus é a força de que resultam todas as forças, a inteligência que concebeu e realizou tudo o que existe. É certo que os teólogos costumam entregar-se de preferência a explicações como estas: Deus é a causa primeira, o ser dos seres. Outros exprimem-se assim: Deus é o ato puro do pensamento, primeira causa e realidade suprema. Mas todas estas ideias são vagas, não dão uma noção clara e precisa dos fatos, e pouco diferem desta outra definição que nada explica: Deus é o ser absoluto, Deus é o ser necessário e infinito. Nestas condições prefiro explicar-me nestes termos, nem é outro o pensamento dos verdadeiros teólogos inspirados na filosofia independente: Deus é a força que move o universo, a inteligência que dirige a sucessão indefinida dos mundos.

Mas, se Deus deve ser assim compreendido, considere-se bem como é possível imaginá-lo tendo em vista a extensão infinita da natureza. Tudo depende dele: o sol e as estrelas, a matéria e a força, a Terra com todas as suas maravilhas, o cosmos com todos os seus mundos, e mais o tempo eterno, o espaço ilimitado. Como podemos compreender e explicar uma inteligência que tudo conhece, uma atividade que tudo regula? E se o que conhecemos da natureza é tão pouco, que ideia é permitido fazer de uma força de que a natureza vem a ser apenas um acidente, sendo que o mundo não existia quando o Criador em um certo momento de sua existência absoluta resolveu tirá-lo de nada? E se ele o tirou de nada, é bem de ver que pode ainda, e quando queira, de novo reduzi-lo a nada. De modo que todo esse maravilhoso universo, tão deslumbrante e tão vasto, é uma simples criação acidental dessa força desconhecida, uma cousa que foi tirada do nada e que pode ser reduzida a nada, à maneira das criações humanas. Mas, a experiência demonstra: 1º) que o movimento é contínuo; 2º) que a matéria é indestrutível. Tais são os dois princípios fundamentais da física moderna. Mas se o movimento que se opera na natureza é contínuo, como pode ter tido um começo; se a matéria é indestrutível, como pode ser criada? Depois nós não podemos conceber um começo, nem tampouco um limite para o tempo, do mesmo modo que não podemos por forma alguma conceber a não existência do espaço. É assim que a própria Bíblia diz: "No começo era o caos." Mas caos não é a mesma cousa que nada. Caos supõe espaço. Portanto, segundo os próprios termos da Bíblia, o espaço não foi criado, existe *ab aeterno.* E se o espaço pode ser compreendido assim e mesmo

não pode deixar de ser compreendido assim, não há razão para que não se diga a mesma cousa da natureza em geral.

A todas estas dificuldades acreditam os teólogos do cristianismo poder responder por esta forma: tudo isto é realmente incompreensível, tudo isto constitui um mistério inexplicável, mas foi permitido ao homem elevar-se ao conhecimento deste mistério, porque no começo Deus revelou-se aos profetas; e a Bíblia não é senão a história desta revelação.

Mas o profetismo é poesia, demonstra-o a crítica religiosa pelo órgão dos mais nobres pensadores do século. Além disto, se os livros sagrados dos hebreus são a expressão das verdades eternas, a revelação de um poder superior às forças da natureza, por que razão não se deve admitir a mesma cousa quanto aos livros sagrados das outras civilizações primitivas? Qual o critério para decidir entre Zoroastro e Moisés, entre Sakia-Muni e Jesus? E se alguma comparação pode estabelecer-se, o que há de mais elevado, segundo o testemunho de todos os sábios, que a religião primitiva dos árias na Índia?

Vejamos, para não falar por conta própria, como a esse respeito se exprime Schopenhauer, um dos espíritos mais lúcidos que já se dedicaram ao estudo da filosofia indiana e um dos representantes mais enérgicos do pensamento alemão contemporâneo:

"Nunca mito nenhum se aproximou, nunca mito nenhum se aproximará da verdade acessível a uma pequena elite, da verdade filosófica, mais do que fez essa antiga doutrina do mais nobre e do mais velho dos povos: antiga e sempre viva, porque conquanto degenerada em muitos detalhes domina sempre as crenças populares, exerce sempre sobre a vida uma ação vigorosa, hoje, como há milhares de anos. É o *non plus ultra* do poder de expansão do mito." E depois de tratar dos sacerdotes que são pela civilizada Europa enviados aos brâmanes, para lhes levar por compaixão uma doutrina nova, para lhes ensinar que foram feitos de nada e que devem ficar penetrados de gratidão e de alegria, acrescenta: "A sabedoria primitiva da raça humana não se deixará afastar de seu curso por uma aventura sucedida em Galileia. Não, mas a sabedoria indiana refluirá ainda sobre a Europa e transformará de todo nosso saber e nosso pensamento."[48]

---

48 Shopenhauer, *O mundo como vontade e como representação.*

Quanto à possibilidade de realizar-se esta previsão, nada é permitido dizer; mas o que é certo é que se existe na filosofia indiana muita cousa elevada e profunda, nada ficará perdido, porque as produções do espírito são também indestrutíveis como todas as operações da natureza. O que passa, o que muda é a forma; mas o elemento substancial permanece inalterável. É assim que já na civilização ocidental muita cousa existe que parece haver sido deduzida da filosofia dos vedas ou pelo menos temperada na alta sabedoria destes primeiros mestres da humanidade: e Pitágoras, Sócrates, Platão beberam na Índia. Ao próprio Cristo não foi por certo estranha a religião dos hindus, e sua vida tem muitos pontos de contato com a de Sakia-Muni, para não ser absurdo sustentar que houve entre eles, através do tempo e por vias desconhecidas, comunicação mais ou menos direta. É assim que Sakia-Muni, que viveu sem dúvida mais de mil anos antes de Cristo*, era, como Cristo, ao mesmo tempo Deus e homem, tendo vindo ao mundo para remir a humanidade: como Cristo nasceu de uma virgem que o deu à luz sem deixar de ser pura, e adoraram-no reis, ouvindo-se suavíssimos cantos, quando nasceu a maravilhosa criança; como Cristo, rodeou-se de discípulos a quem explicava os preceitos da lei nova e ensinava os remédios com que se poderá salvar o mundo do abismo da perdição, e terminou afinal no patíbulo. E quando o mártir expirou, tremeu a Terra, e o céu cobriu-se de trevas.

Não se perdeu, entretanto, o trabalho de Sakia-Muni, nem foi inútil o seu sacrifício. Tendo-se interessado por todas as fraquezas, como por todas as dores, ensinou a lei da virtude, dando como compensação àquele cuja boca sempre pura nunca houver deixado passar uma mentira esta recompensa que, segundo Schopenhauer, só podia ser representada por um conceito negativo: *non assumes iterum existentiam apparentem*. Ou mais claramente, segundo a doutrina nova, posterior aos vedas: "Tu chegarás ao Nirvana – lá onde não encontrarás mais estas quatro cousas: o nascimento, a velhice, a enfermidade, a morte." E seu ensino, se bem que por vias desconhecidas, transmitiu-se às gerações do futuro.

Resta agora que por fusão permanente e indestrutível se combinem de modo a fazer de toda a humanidade um só corpo, os dois centros de civilização em que se divide o mundo: a civilização oriental esta-

belecida além das montanhas que limitam a China e representada hoje principalmente pela raça amarela, conquanto originada dos árias na Índia; e a civilização que, partindo da Ásia ocidental, veio a estabelecer-se na Europa, passando da Europa para a América e para a Austrália, representada principalmente pela raça branca: uma presidida pela religião de Sakia-Muni e de Brama; outra, pela religião de Jesus.

Será esta, me parece, a revolução do futuro. Mas, para que essa revolução se realize de modo eficaz e duradouro, é preciso que tenha ao mesmo tempo por termo e por ponto de partida o estabelecimento de uma nova religião, porque, como diz Lange, a era nova não triunfará senão sob a bandeira de uma grande ideia.

Vê-se assim claramente que a teologia cristã nada produz que possa satisfazer às exigências do espírito, não constrói uma doutrina que esteja de acordo com as verdades já reconhecidas e proclamadas pela ciência, não resiste à crítica, nem satisfaz à razão. Em primeiro lugar, não se funda nos processos da lógica, mas unicamente na autoridade da revelação e, sendo essa pretensão partilhada igualmente por todas as outras religiões, não há razão para que sejam aceitos de preferência os princípios do catolicismo. Depois, a revelação não é senão a explicação da religião pelo milagre: e o milagre concebido como um fato contrário à natureza e superior à natureza é "pura e simplesmente um absurdo". É o que ficou já devidamente explicado e rigorosamente provado desde Spinoza, que não via nos milagres das Santas Escrituras senão fenômenos naturais que excedem ou se acredita que excedem a extensão da inteligência humana.[49]

Há muitas religiões: assim o cristianismo, assim o bramanismo, o budismo, o maometismo e muitas outras. Todas elas dão-se como revelação da divindade, de modo que a revelação é um fato geral comum a todas as religiões. Nestas condições, em vez de poder uma delas contestar a autenticidade de todas as outras, considerando-se como a única que tem o direito de apresentar-se como revelação verdadeira, ao contrário, é do estudo comparado das diferentes religiões que se deve

49 Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. VI.

partir para a explicação natural da revelação. E recorra-se à história dos primeiros povos, trate-se de submeter a um rigoroso exame os documentos mais importantes das idades primitivas: ver-se-á de modo a não poder haver dúvida que a revelação ou intervenção da divindade nos negócios do mundo não foi senão um expediente de que lançaram mão os primeiros legisladores no intuito de levar por este meio a convicção ao espírito de povos incultos.

Tal era ainda o expediente de que lançava mão Numa Pompílio, no tempo dos romanos, quando fazia crer a seus governados que era inspirado por uma ninfa, com o fim de convencê-los da elevação das leis que decretava.

Não é, pois, do catolicismo, não é da teologia cristã, como não é de nenhuma das outras religiões reveladas que sairá a verdade que há de fazer a luz na consciência dos homens. Todas estas religiões remontam a um passado de que não há memória e colocam o princípio das cousas num mundo desconhecido e invisível a cuja concepção não nos é permitido chegar senão por inspiração sobrenatural. Mas a verdade, como a luz, deve estar na natureza mesma. Deixando, por tudo isto, de lado a teoria cristã, porquanto nunca nos poderá levar a nenhum resultado preciso, consideremos a teologia racional e a crítica religiosa; ou, mais precisamente, consideremos o problema religioso em face da filosofia e da metafísica propriamente dita.

Neste sentido há só neste século uma literatura imensa, e para dar somente uma noção aproximada do movimento geral das ideias seria preciso escrever um livro inteiro. Não posso, porém, aqui passar além de rápidas considerações. Todavia, uma cousa se impõe logo à primeira vista irresistivelmente: é que o espírito humano, libertando-se do jugo da revelação, destruiu as ideias fundamentais da religião, mas nada edificou em lugar delas, de modo que, sobre este assunto, tem sido até agora inteiramente negativa a obra do pensamento.

Há contudo uma escola que pretende haver dado sobre esta matéria a última palavra: é a escola positivista que, conquanto nada resolva positivamente sobre o problema da divindade, todavia sustenta que em relação a semelhante problema não há possibilidade de obter o

homem qualquer grau de conhecimento, pelo que é preciso deixar de lado tudo o que se refere a Deus ou emana da teologia, abandonando como absolutamente inacessível ao entendimento humano o domínio das causas primárias ou finais. Fica nosso conhecimento limitado unicamente aos fenômenos sujeitos a leis naturais invariáveis. E se alguma religião é permitida, é unicamente a religião da humanidade. Esta reduz-se em sua essência ao seguinte, nos termos da exposição de Ravaisson: "Na religião de Augusto Comte não há Deus, não há alma, ao menos alma imortal. O ser supremo é a humanidade. Ele o chama o *grande ser*. O *grande ser* tem por origem a Terra, fonte comum de todos os seres, que Comte chama o *grande fetiche*. A Terra está no espaço que por sua vez é o *grande meio*. O grande meio, o grande fetiche, e o grande ser, tal é a trindade positivista. O grande fetiche, para dar nascimento ao grande ser, fica reduzido, diminuído, sacrificado. Nós lhe devemos um culto de reconhecimento; mas é sobretudo a humanidade que representa a perfeição suprema, e na humanidade é a mulher que deve ser o objeto do culto. O culto é a comemoração dos mortos, e sobretudo das mulheres que realizaram o ideal de dedicação e de ternura; e é nesta comemoração que reside a imortalidade."[50]

A ideia é generosa no fundo; mas as premissas são falsas e as conclusões absurdas, além de que não há nenhuma originalidade na forma. Vê-se apenas que Augusto Comte quis tornar-se notável pela estranha concepção de uma religião[*] sem Deus, elevando uma abstração, a humanidade, à categoria de grande ser: e é a isto que devem os crentes queimar seu incenso em altares que hão de substituir os altares do cristianismo.

50 Ravaisson, *Philosophie du dix-neuvième siècle*.

* No texto *teologia*. Retificamos de acordo com a errata.

. . . .

Capítulo XII

RELIGIÃO E TEOLOGIA: CRÍTICA DE KANT

TRATANDO da metafísica em geral, já fiz sentir em capítulo anterior[51] a improcedência da filosofia e a inanidade da religião positivista. Cumpre agora considerar que o positivismo não tem originalidade, mesmo no que supõe ter de mais original que é a celebrada lei dos três estados. Com efeito essa lei não é senão uma nova maneira de compreender e explicar a eliminação do sobrenatural; mas pondo de parte as imperfeições e erros particulares da intuição positivista, esta eliminação já havia sido feita muito mais magistralmente por Kant na *Crítica da razão pura.* É preciso determinar as condições da experiência, de modo a ficarem definitivamente lançados os limites do conhecimento; é preciso saber o que se pode conhecer para que se possa firmar a verdade do que se conhece: tal é o espírito geral do kantismo, de onde vê-se que é exatamente no kantismo que mais logicamente se pode fazer a crítica da teologia, como do sentimento religioso em geral, porquanto a religião é também uma das formas fundamentais do conhecimento e o kantismo, sendo a crítica do conhecimento, é por isto mesmo igualmente a crítica da religião. Também não é outra a direção que tomou a crítica religiosa deste século.

---

51 Cap. V – "Filosofia e ciência".

O materialismo que é, segundo Lange, o primeiro, o mais baixo, mas também comparativamente o mais sólido grau da filosofia, difere muito pouco do positivismo. Pode-se mesmo dizer que não há diferença essencial entre os dois sistemas, a não ser, como já disse em começo, que o positivismo faz distinção entre a *cousa em si* e os fenômenos e só admite o conhecimento dos fenômenos, ao passo que para o materialismo ou não há *cousa em si*, ou a *cousa em si* confunde-se com os próprios fenômenos; mas o objeto do conhecimento é para um e outro sistema uma só e mesma cousa. A concepção geral é uma só, nem há diferença alguma entre o materialismo e o positivismo quanto ao modo por que compreendem a evolução das sociedades e explicam as leis reguladoras da ação. Mas o materialismo, mais lógico nas deduções que estabelece e sobretudo mais decidido e ousado em suas afirmações, não admite transação de espécie alguma entre velhos e novos princípios, terminando pela negação absoluta da divindade.

É inegável que ele tem ainda hoje representantes notáveis, que os tem tido em todos os tempos; e pela mesma época de Kant, dominou como soberano na França, onde produziu a Enciclopédia, que não é senão uma espécie de organização sistemática do materialismo.

Mas a doutrina consolidada na Enciclopédia é uma doutrina fragmentária, atrasada e grosseira, por tal modo que comparada com a filosofia de Kant pode-se dizer que a Enciclopédia é como um rochedo perdido no meio do oceano em luta com o torvelinho das águas, comparado com uma grande montanha, cujo cimo se perde de vista, como se tratasse de disputar com as nuvens a conquista do espaço. Entretanto, foi a Enciclopédia que produziu ou pelo menos apressou a Revolução Francesa, de onde vê-se que nem sempre é a doutrina mais profunda e mais vasta que exerce maior e mais ruidosa influência sobre as sociedades.

Hoje, a Enciclopédia está quase de todo esquecida, enquanto Kant renasce, servindo de ponto de partida para todas as direções do pensamento moderno. Foi pelo grito "voltar para Kant é progredir" que começou a nova filosofia alemã; e tal é o interesse com que chegou a ser estudado o kantismo que, mesmo quem tem em vista tomar uma direção divergente, é forçado de alguma sorte, no dizer de

Lange, a justar suas contas com Kant, motivando seriamente a divergência.[52] Isto, quer se trate propriamente da filosofia, quer se trate da religião e da crítica, de modo que é também mais ou menos diretamente ao kantismo que se prende a crítica radical que neste século terminou ou terminará pelo desmoronamento do catolicismo. É de Kant que partem Strauss, Renan, Vacherot; é a Kant que mais ou menos diretamente se ligam *O mundo como vontade e como representação,* de Schopenhauer, a *Filosofia do inconsciente,* de Hartmann, a *História do materialismo*, de Lange, a *Filosofia monística,* de Ludwig Noiré.

Quanto a este último são muito pouco conhecidas suas ideias no Brasil. Não se sabe mesmo quais as suas obras mais importantes de que ainda nenhuma, que me conste, foi traduzida do alemão. Mas é certo que é mui vasta e profunda a concepção filosófica deste eminente pensador a cujas ideias se filiara com entusiasmo Tobias Barreto. É, ao que se diz, um dos pensadores mais vigorosos entre os atuais representantes da filosofia alemã e seu sistema formado por uma espécie de fusão do darwinismo com a filosofia de Schopenhauer é que constitui propriamente o monismo.

É bom, antes de qualquer outra cousa, dar uma ideia deste vasto sistema. Eis aqui como se explica o próprio Noiré:

A ideia fundamental do monismo é que o universo compõe-se de átomos inteiramente iguais, que são dotados de duas propriedades, uma interna, o *sentimento,* e outra externa, o *movimento.* Bem como os átomos, o sentimento e o movimento que lhes são inerentes são também originariamente iguais. Destas duas propriedades originárias, inseparáveis resulta todo o desenvolvimento, ou antes, o que se chama o desenvolvimento é a soma ou o produto de ambas; de modo que todo e qualquer desenvolvimento é redutível a uma modificação do movimento, mas também e ao mesmo tempo, todo e qualquer desenvolvimento é redutível a uma modificação do sentimento.

Reproduzindo esta passagem em que vem o pensamento geral do monismo, acrescenta Tobias Barreto:

"Schopenhauer diz: tudo é *vontade.* O idealismo e o materialismo dizem: tudo é *força*; para aquele – *força e espírito;* para este – *força e ma-*

---

52 Lange, *História do materialismo,* II vol., I parte, cap. 1.

téria. O monismo, porém, responde: tudo é ao mesmo tempo *vontade e força*. Como força *aparece*, como vontade *é;* ou para falar a língua de Kant, como força é fenômeno, como vontade é número.

"A filosofia tradicional afirmava que tudo provém de causas. Schopenhauer distingue *causas, atrações, motivos*. O monismo redargúi: tudo é causa e motivo ao mesmo tempo. Como causa, *aparece*; como motivo, *existe* nos seres mesmos. Daqui resulta que não há em parte alguma do universo puro *mecanismo;* qualquer movimento é determinado simultaneamente por causa e motivo.

"Estas ideias, que muitos acharão de acre sabor metafísico, isto é, um pouco acima da compreensão humana, por estarem além dos limites da própria compreensão, vão de encontro ao determinismo. A lei de motivação não exclui a liberdade, pois que não é uma lei de causalidade mecânica.

"Mas importa observar – e este ponto merece atenção – que o monismo filosófico de Noiré não é o monismo naturalístico de Haeckel. O grande professor de Iena, que é um dos mais ilustres próceres da ciência moderna, parece-me deixar-se levar por um preconceito do tempo quando identifica a intuição mecânica e a intuição monística do mundo. Uma cousa não é exatamente a outra.

"O monismo filosófico é conciliável com a teleologia, não tem horror às causas finais, cujo conceito não é sempre, como querem os materialistas sistemáticos, um meio cômodo da razão preguiçosa para furtar-se à pesquisa das causas eficientes, ao passo que o monismo naturalístico só admite estas últimas, e crê com elas poder fazer todas as despesas de explicação científica.

"Para o monismo filosófico, o movimento e o sentimento sendo inseparáveis, dá-se entre eles somente uma questão de grau: onde mais domina o movimento, aparece então a *causa efficiens*; onde mais o sentimento, prepondera também a *causa finalis*. O mundo não é só uma cadeia de *por-quês*, como pretende o materialismo acanhado, mas ainda uma cadeia, uma série de *para-quês* de fins ou de alvos que reciprocamente se apoiam, se limitam, que saem uns dos outros. A intuição mecânica, porém, não quer saber do que vai além da simples concatenação de causas e efeitos. O monismo naturalístico, que representa a unidade de vistas adquiridas no domínio das ciências naturais, está preso, como

elas, à exclusiva consideração da causalidade, que é a lei capital da empiria, o princípio gerador de toda a experiência."[53]

O monismo e todos os sistemas que se dão por soluções naturais do problema do universo terminam mais ou menos francamente pela eliminação do sobrenatural. Se se pergunta: há Deus? a resposta é que ou não existe ou não pode ser conhecido; e se para alguns ainda subsiste em condições particulares e sob outra denominação, é sempre como princípio cósmico ou mais propriamente como força impessoal e inconsciente. Muitos consideram banal toda e qualquer discussão sobre o que tem relação com a divindade. Outros partem deste ponto de vista adotado por Naquet: "A cada passo que a ciência dá para diante, Deus dá outro para trás." Outros dizem ainda mais terminantemente: supor que se conhece Deus ou admitir que se pode provar sua existência – tal é a feição característica da filosofia da ignorância.

Kant não tem, nem podia ter a concisão e clareza dos naturalistas modernos; mas pondo de parte as imperfeições características de uma época; ainda não inteiramente libertada das fórmulas ocas da escolástica, é certo que sua concepção estabelece já as bases gerais do naturalismo. Antes dele só há de mais completo Spinoza; e tão terminante e precisa é sua crítica que tudo pode ser reduzido a uma meia dúzia de proposições, sendo que, considerado no que tem de mais essencial e fundamental, o kantismo pode ser reduzido a um único princípio e vem a ser o seguinte: que tudo o que se conhece vem da experiência, que fora da experiência nada pode ser conhecido. Mas deve haver alguma cousa anterior à experiência e que seja a condição da própria experiência. Tal é o objeto do único conhecimento transcendental possível. Ora, o que é que se conhece transcendentalmente, isto é, anteriormente a toda a experiência, de modo a servir de condição para a mesma experiência? Duas cousas: as categorias da sensibilidade, objeto da estética, e as categorias do entendimento, objeto da lógica transcendental. As categorias da sensibilidade são o espaço e o tempo. As categorias do entendimento foram estabelecidas por Kant em número de doze; mas posteriormente, com a reforma introduzida no kantismo por Schopenhauer,

53 Tobias Barreto. *Questões vigentes*, artigo II. Glosas heterodoxas a um dos motes do dia ou variações anti-sociológicas.

ficaram reduzidas a um só princípio, a causalidade. De modo que todas as categorias do conhecimento, da estética e da lógica transcendental conjuntamente, são: o espaço, o tempo e a causalidade. Tais são as condições de toda a experiência, como de todo o conhecimento, o que quer dizer, como já disse anteriormente, que só se conhece o que está dentro do espaço e do tempo e se explica ao mesmo tempo em função da causalidade.

Ora, Deus não tem causa; ao contrário é a causa de tudo; não está no espaço, nem no tempo; ao contrário, o espaço e o tempo, como tudo o que existe, são obra dele. Logo está fora das categorias, logo não pode ser objeto de conhecimento. E vê-se assim que é no kantismo que está a crítica mais completa e mais lógica da teologia racional. De modo que, em vez de ser o positivismo que completou e tornou definitiva a eliminação do sobrenatural, ao contrário muito antes do aparecimento do positivismo já tudo havia sido feito muito mais vigorosamente por Kant.

Kant, tendo estabelecido por esta forma premissas que excluem toda e qualquer noção do sobrenatural, admite, todavia, Deus como ideal da razão. É uma concepção que resulta da teoria das ideias. Mas "ideias", diz Kant, "são ainda mais afastadas da realidade objetiva que categorias, porque não se pode achar nenhum fenômeno no qual elas possam ser representadas *in concreto.* Elas contêm uma certa perfeição ou integralidade a que não atinge nenhum conhecimento empírico possível, e a razão não concebe nisto senão uma unidade sistemática de que ela se esforça por fazer aproximar a unidade empírica possível, sem aí chegar jamais completamente".[54] E o que se chama ideal, segundo Kant, está ainda mais longe da realidade objetiva que as ideias.

Tal é a parte mais obscura e, poder-se-ia igualmente dizer, a parte mais grave, mais dolorosa e mais triste da filosofia de Kant. É um mundo que se desfaz e a que não sucede outro mundo em condições de renovar e consolidar as crenças tradicionais da humanidade. Além disto sai-se da natureza visível, deixa-se de lado o mundo da realidade, fica-se suspenso no vácuo. Enquanto se joga com a matéria da intuição, com o que se passa no espaço e no tempo, tudo é claro e logicamente determi-

54 Kant, *Crítica da razão pura*, segunda divisão, liv. II, cap. III, secç. I.

nado. Mas, logo que se passa para o domínio da abstração e do raciocínio, tudo é vacilante e incerto, tudo é deficiente e incompleto. Em primeiro lugar, a experiência é a condição do conhecimento, mas todo raciocínio tende a ultrapassar a esfera da experiência. Depois todo raciocínio parte de um princípio geral, este deve ligar-se a outro, este ainda a outro, até que se chegue a um princípio que contenha a totalidade das condições de tudo o que é pensável, de onde resulta que todo raciocínio implica a ideia do absoluto. O entendimento explica o encadeamento dos fenômenos e suas categorias têm valor objetivo, aplicando-se a cousas que podem ser examinadas pela experiência. A razão leva esse encadeamento além de toda experiência possível, concebendo ideias a que nada corresponde objetivamente, mas que entretanto não são inúteis, porque são exigências, necessidades *a priori* do espírito, tendentes a sustentar o esforço do entendimento, elevando-o a uma síntese de mais a mais alta dos fenômenos. Estas ideias são chamadas por Kant ideias transcendentais. E como são três as direções do espírito, três são as ideias transcendentais. Tais são as ideias da *alma,* do *universo* e de *Deus.*

Vejamos como Kant as deduz. De modo mui simples. Há três espécies de raciocínio: o raciocínio categórico, o raciocínio hipotético e o raciocínio disjuntivo. Do raciocínio categórico nasce a ideia da *alma;* do raciocínio hipotético, a ideia do *mundo,* e do raciocínio disjuntivo, a ideia de *Deus.* Daí uma psicologia, uma cosmologia e uma teologia transcendental. Mas estas ideias – *alma, universo, Deus* – são concepções puramente subjetivas a que não corresponde nenhuma existência objetiva. Entretanto, o esforço constante do espírito consiste em trabalhar indefinidamente por transformá-las em seres reais. Daí a *aparência transcendental* ou ilusão natural e inevitável cuja destruição é o fim próprio da dialética transcendental.

Cada uma das três ideias transcendentais, *alma, universo, Deus,* é objeto de uma crítica especial na parte da *Crítica da razão pura* destinada ao exame da dialética: a ideia da *alma,* objeto da psicologia racional, é estudada sob o título de *paralogismos* da razão pura; a ideia do *universo* ou do mundo, objeto da cosmologia racional, sob o título de *antinomias* da razão pura; e a ideia de *Deus,* objeto da teologia racional, sob o título de *ideal* da razão pura.

Quanto à ideia que constitui o objeto da teologia racional, que é o que nos importa aqui, a crítica de Kant foi decisiva e completa. Schopenhauer diz mesmo: "Ele eliminou da filosofia o teísmo." Efetivamente, mostrando que todas as provas da existência de Deus se reduzem em última análise ao argumento ontológico, Kant sustenta que neste argumento se passa, sem razão, da ideia à existência, transformando uma simples exigência do espírito, uma necessidade subjetiva, em um ser real, em um Deus substancial e pessoal. Mas, a respeito da existência e realidade deste ser, nunca se passará da mais completa ignorância. Eis aqui como se exprime o próprio Kant:

"Todas as tentativas no sentido de demonstrar a existência de Deus partem, ou da experiência, ou de suas qualidades particulares, reconhecidas como de nosso mundo sensível, elevando-se assim do mundo, e segundo leis de causalidade, até a causa suprema fora do mundo; – ou não põem empiricamente em princípio senão uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; – ou, enfim, fazendo abstração de toda a experiência, concluem inteiramente *a priori* de simples conceitos à existência de uma causa suprema. A primeira prova é a prova fisicoteológica, a segunda é a cosmológica, a terceira é a ontológica... Eu demonstrarei que a razão não adianta mais numa destas direções (*a empírica)* que na outra (*a transcendental);* e que é em vão que ela estende suas asas para elevar-se, só por força da especulação, acima do mundo sensível."[55]

Kant estabelece em seguida não somente a impossibilidade de uma prova ontológica, como igualmente a impossibilidade de uma prova cosmológica e fisicoteológica da existência de Deus. Na prova ontológica parte-se da ideia para a existência, o que não tem razão de ser; e na prova cosmológica firma-se a proposição: um ser soberanamente real é um ser necessário. Mas como esta proposição é simplesmente determinada *a priori* por seus conceitos, o simples conceito do ser real por excelência deve trazer consigo a necessidade absoluta; mas é isto precisamente o que afirma a prova ontológica, de onde se vê que uma prova supõe a outra.

55 Kant, *Crítica da razão pura,* segunda divisão, cap. III, secç. III.

Refutando estas duas espécies de prova com o que acredita Kant descobrir e explicar a aparência dialética de todas as provas transcendentais da existência de um ser necessário, eis aqui em que termos é apresentada a dedução geral na *Crítica da razão pura:*

"O ideal do ser supremo não é senão um princípio regulador da razão para perceber toda a ligação no mundo, como se resultasse de uma causa necessária universalmente suficiente, de maneira a fundar no alto a regra de uma unidade sistemática e necessária, segundo leis gerais destinadas a explicar esta ligação; mas não é uma afirmação de uma existência necessária em si. É ao mesmo tempo inevitável, graças a uma sub-repção transcendental, representar este princípio formal como constitutivo, e conceber esta unidade hipostaticamente. Porque do mesmo modo que o espaço, pela razão de que torna originariamente possíveis todas as formas e figuras que não são senão limitações dele mesmo, conquanto não seja senão um princípio da sensibilidade, é entretanto considerado, por aquela mesma razão, como alguma cousa absolutamente necessária em si, existindo por si mesmo e como um objeto dado em si mesmo *a priori*: acontece mui naturalmente também que a unidade sistemática da natureza, não podendo ser posta de modo nenhum como princípio do uso empírico de nossa razão, a menos de lhe dar por fundamento a ideia de um ser soberanamente real, como causa suprema, esta ideia é então representada como um objeto real, e este objeto, por sua vez, porque é a condição suprema, é representado como necessário. Um princípio *regulador* é, por conseguinte, convertido em um princípio *constitutivo.* Esta sub-repção torna-se evidente em que, se se considera como uma cousa em si este ser supremo, que era absolutamente (incondicionalmente) necessário em relação ao mundo, sua necessidade não é susceptível de nenhum conceito, e por conseguinte não deve ter sido achada em minha razão senão como condição formal do pensamento, mas não como condição material e hipostática da existência."[56]

Quanto à prova fisicoteológica, funda-se ela nos seguintes fatos: 1º) Há no mundo sinais por toda a parte visíveis de uma ordem executada com a maior sabedoria, segundo um desígnio determinado. 2º) Esta ordem de causas finais é inteiramente estranha às cousas do mundo,

56 Kant, *obr. cit.*, segunda divisão, cap. III, secç. V.

isto é, a natureza das diferentes cousas não podia, por si mesma e por meios tão diversos e tão numerosos encaminhar-se para fins determinados, se estes meios não fossem escolhidos e apropriados a ideias fundamentais, por um princípio racional. 3º) Existe, pois, uma (ou muitas) causa sublime e sábia, que deve ser causa do mundo, não unicamente como uma natureza onipotente que obra cegamente, por *fecundidade*, mas como inteligência que obra por *liberdade*. 4º) A unidade desta causa conclui-se com certeza da unidade da relação mútua das partes do mundo nas cousas a que nossa observação se aplica, como peças de uma obra artificial, e com verossimilhança, segundo todos os princípios da analogia, se se trata de cousas que não possamos conhecer imediatamente.[57]

Esta prova, segundo Kant, é um caso particular da prova cosmológica, do mesmo modo que esta é um caso particular da prova ontológica, pelo que nada se pode igualmente daqui deduzir desde que se supõe um argumento que já foi refutado. Demais, "a finalidade e harmonia de um grande número de disposições da natureza", diz o filósofo de Koenigsberg, "quando alguma cousa provasse, provaria somente a contingência da forma, mas não a da matéria, isto é, da substância no mundo; porque seria preciso ainda, para estabelecer esta tese, que se houvesse demonstrado que as cousas do mundo não eram por si mesmas próprias para esta ordem e para este acordo, segundo leis gerais, na suposição de que não fossem, quanto a sua substância mesma, o produto de uma sabedoria suprema. Mas seria preciso para isto outro argumento além do que resulta da analogia com a arte humana. Esta prova poderia demonstrar, quando muito, um *arquiteto do mundo,* cujo poder seria sempre limitado pela natureza da matéria em que trabalhou, mas não um *criador do mundo,* a cuja ideia tudo está subordinado... A teologia física não pode, pois, dar um conceito determinado da causa suprema do mundo, nem por conseguinte ser suficiente para um princípio da teologia, que deve servir, por sua vez, de fundamento à religião".[58] É, pois, rigorosamente impossível, como se vê, chegar, pela via empírica, à totalidade absoluta: é, entretanto, o que se pretende fazer na prova fisicoteológica, diz Kant, tornando-se assim patente a sua ineficácia.

57 Kant, *obr. cit.*, segunda divisão, liv. II, cap. III, secç. VI.
58 Kant, *obr. cit.*, loc. cit.

A refutação que faz Kant dos argumentos com que se pretende demonstrar a existência de Deus não é inteiramente isenta de defeitos. Ele liga uma importância excepcional ao argumento ontológico que parte da ideia para a existência, estabelecendo o conceito de um *ens realissimum*, *ens originarium* ou *ens entium* (são as denominações ordinárias), como ser absolutamente necessário. Ora, o argumento ontológico não foi o primeiro historicamente estabelecido para demonstrar a existência de Deus; e a não ser que Deus só possa ser conhecido pela revelação, só há uma prova que em verdade constitui um argumento sério: é a que parte da existência do mundo como um fato, para a concepção de Deus como causa deste fato. A prova ontológica, ao contrário, nem ao menos serve para dar uma explicação natural do modo por que se formou no espírito do homem a concepção da divindade.

É o que não pode ser contestado. Também sobre este ponto, como sobre as ideias transcendentais em geral, não se pode deixar de reconhecer que é mui justa a censura de Schopenhauer quando diz: "Os três objetos principais da escolástica, a alma, o mundo e Deus, deviam ser deduzidos das três maiores possíveis de silogismos; bem que seja evidente que estas três maiores não nasceram nem podiam nascer senão por uma aplicação rigorosa do princípio de razão. Portanto, depois que se forçou a alma a entrar no juízo categórico, depois de ter reservado o mundo para o juízo hipotético, não restava para a terceira ideia senão a maior discursiva. Muito felizmente um trabalho preparatório neste sentido se achava já feito, a saber, o *ens realissimum* dos escolásticos acompanhado da demonstração ontológica da existência de Deus, prova posta sob forma rudimentar por S. Anselmo, depois aperfeiçoada por Descartes. Estes elementos, Kant explorou-os com alegria, misturando algumas reminiscências de uma obra de mocidade escrita em latim. Todavia, o sacrifício feito por Kant, sob a forma desse capítulo,[59] a seu amor pela simetria arquitetônica, excede toda a medida. A despeito de toda a verdade, a representação grotesca, porque é preciso assim dizer, de uma quintessência de todas as realidades possíveis é aí apresentada como noção essencial e necessária da razão. Para deduzi-la, Kant emite esta as-

59 Trata-se do capítulo da *Crítica da razão pura* em que Kant expõe sua doutrina sobre o ideal transcendente da razão.

serção falsa de que nosso conhecimento das cousas particulares tem lugar por uma limitação crescente de conceitos gerais, que é preciso, por conseguinte, terminar num conceito soberanamente geral que encerre em si toda a realidade. Esta doutrina é tão contrária à própria doutrina de Kant quanto à verdade; porque, muito ao contrário, nosso conhecimento parte do particular para enlarguecer-se e estender-se até o geral; as noções gerais não nascem senão por uma abstração de cousas reais, singulares, intuitivamente conhecidas, abstração que pode ser levada até a noção soberanamente geral, a qual compreenderá todas as cousas debaixo de si, mas quase nada em si. Aqui Kant transformou literalmente a marcha de nosso conhecimento, e poder-se-ia censurá-lo de ter dado nascimento a um charlatanismo filosófico tornado célebre em nossos dias, que em vez de ver nos conceitos pensamentos abstratos dos objetos, dá ao contrário aos conceitos a prioridade na ordem do tempo e não vê nos objetos senão conceitos concretos; arlequinada filosófica[60] que naturalmente obteve um sucesso enorme...”

Quanto ao que diz respeito propriamente ao problema da existência de Deus, diz Schopenhauer: “Mesmo quando se admita que toda a razão deva ou pelo menos possa, sem o socorro de nenhuma revelação, chegar até a noção de Deus, isto não é possível, senão tomando esta razão por guia a lei de causalidade. Também Chr. Wolf *(Cosmologia generalis,* pref. p. 1) diz assim: “Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur”. E antes dele, já Leibniz tinha dito do princípio de causalidade: “Sem este grande princípio jamais poderíamos provar a existência de Deus.” *(Theod.* § 44). Do mesmo modo, em sua controvérsia com Clarke, § 126: “Eu ouso afirmar que sem este grande princípio não se poderia chegar à existência de Deus.” Ao contrário, o pensamento desenvolvido por Kant no capítulo sobre o ideal transcendental está tão longe de ser uma noção essencial e necessária da razão, que deve antes ser considerado como a obra-prima dos produtos monstruosos de uma época tal como a Idade Média, que circunstâncias singulares levaram no caminho dos erros e das extravagâncias mais

60 Isto vai com referência à filosofia de Hegel.

estranhas, época única na História e que não voltará mais. Sem dúvida esta escolástica, uma vez chegada ao auge de seu desenvolvimento, tirou a demonstração principal da existência de Deus do conceito do *ens realissimum,* e não se serviu senão acessoriamente das outras provas... Kant tomou aqui os processos da escolástica pelos da razão, erro em que, demais disso, muitas vezes caiu.

"Se fosse verdade que, segundo leis essenciais da razão, a ideia de Deus sai de um silogismo disjuntivo, sob forma da ideia do ser o mais real, esta ideia seria encontrada nos filósofos da Antiguidade: mas em nenhum dos antigos filósofos se encontra sinal do *ens realissimum*, bem que alguns de entre eles ensinem um criador do mundo, que não faz senão dar forma a uma matéria que existe independente dele; é aliás somente pelo princípio de causalidade que eles remontam a este demiurgo."[61]

Em conclusão, e pondo de parte toda a crítica de Kant, o único argumento proposto no sentido de provar a existência de Deus, que tem uma certa aparência de lógica, é o que parte da consideração do universo como um fato para a concepção de Deus como causa deste fato; é ainda o velho argumento de Aristóteles que, para explicar o movimento, exige como condição necessária um primeiro motor imóvel.

Esse argumento em sua forma abstrata pode ser formulado nos seguintes termos: o mundo existe, logo deve ter uma causa. Essa causa é Deus que é o princípio de explicação da existência universal.

Mas esse argumento pode ser refutado por esse outro: Deus existe, logo deve ter uma causa. Qual vem a ser o princípio da existência de Deus? Essa pergunta não tem resposta, de onde vê-se que a existência de Deus é admitida sem causa. Mas, se assim é, não há razão para que não se admita a mesma cousa com relação à existência do universo, máxime quando não se pode conceber um começo para o universo, cuja criação não pode ser explicada, nem sequer imaginada.

Além disto, para mostrar a improcedência desta prova geral da existência de Deus como entidade sobrenatural, basta considerar, como já fiz sentir discutindo os fundamentos da teologia cristã, que,

61 Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação,* vol. II, apêndice, "Crítica da filosofia de Kant".

tendo sido Deus o criador do universo, deve ter sido igualmente o criador do espaço e do tempo. Mas o começo do tempo não pode ser concebido como não pode ser concebida a não existência do espaço. Pode-se mesmo propor as seguintes questões:

Primeira: é o universo que existe no tempo, ou o tempo que existe no universo?

Segunda: é o universo que existe no espaço, ou o espaço que existe no universo?

O fato de propor semelhantes questões por si só é suficiente para mostrar a impossibilidade absoluta de conceber uma criação do universo, antes do qual existia somente Deus anteriormente ao espaço e ao tempo.

Schopenhauer deduz da vida e teologia popular outra prova da existência de Deus, já refutada por Hume e que conforme diz ele, na linguagem de Kant, poderia chamar-se *ceraunológica* (prova pelo raio). Desta não se ocupa Kant, que só toma em consideração os argumentos propriamente de caráter especulativo. É, entretanto, a prova que exerce talvez maior e mais decisiva influência sobre a vida do povo. "Funda-se sobre nossa necessidade de ser sustentados sobre a fraqueza e dependência do homem em face das forças naturais superiores, impenetráveis e geralmente ameaçadoras; sobre nossa tendência natural para tudo personificar e a esperança que temos de obter alguma cousa por promessas e lisonjas, ou mesmo por presentes."[62] É a existência de Deus deduzida do sentimento de nossa fraqueza em face da majestade do mundo: é o mesmo argumento que parte da existência do mundo para a existência de Deus, reduzido a uma forma, que chamarei concreta. Mas esse argumento, em vez de autorizar qualquer dedução no sentido de estabelecer a verdade da teologia, termina ao contrário pela negação da revelação e dá a verdadeira explicação da gênese natural da ideia de Deus.

Pela crítica da razão pura, Kant considera impossível, como já vimos, qualquer noção sobre Deus, sendo vãos e absolutamente improcedentes todos os argumentos com que se tem procurado provar sua existência. Mas, para Kant, além da razão pura, há outra cousa a que ele dá o nome de razão prática que também concorre ou pelo menos deve

62 Schopenhauer, *obr. cit.*, loc. cit.

concorrer para o nosso conhecimento. Nisto está, como é fácil de ver, a transição da teoria para a prática, ou, mais precisamente, da especulação para a vida real. Pois bem: o que foi destruído pela crítica da razão pura de novo é restabelecido pela crítica da razão prática, deduzindo-se da crítica da razão pura a impossibilidade e da crítica da razão prática a necessidade da existência de Deus. De modo que Deus não existe; mas a crença em sua existência impõe-se pela consideração da ordem moral, pelo que não há nem pode haver uma teologia racional, mas há, nem pode deixar de haver, uma teologia moral.

Eis aqui, em rápida sintese, como Kant chegou a semelhante dedução: em primeiro lugar é prático o que é possível por liberdade,[63] sendo que é pelo princípio da liberdade que se torna possível a existência do mundo moral. Ora, liberdade supõe poder ou ação, e poder ou ação deve estar subordinado a princípios: daí a lei moral ou mais precisamente o *imperativo categórico* que não é uma lei da natureza (lei mecânica), mas lei subjetiva ou *a priori*. Como quer que seja, porém, a liberdade é o primeiro postulado da moral. O segundo é a imortalidade, porque, se é nossa obrigação trabalhar pela lei moral, assim procedendo promovemos o nosso próprio melhoramento, trabalhamos pelo nosso próprio bem que devendo ser ilimitado não pode ser deste mundo.

Disto resulta que a lei moral pode ser formulada nestes termos: cumpre o teu dever para seres feliz. Mas, se depende de nós o cumprimento do dever, o mesmo não se pode dizer da felicidade, que depende das circunstâncias exteriores e da vontade dos outros homens. Nestas condições, para que não seja uma quimera a lei moral, é preciso que exista um soberano bem pelo qual se realize a harmonia da virtude e da felicidade. Daí uma vontade superior à natureza e aos homens, isto é, Deus, terceiro postulado da moral.

Kant explica-se assim: "Todo homem deve esperar a felicidade na mesma proporção que se torna digno dela por sua conduta, de onde se segue que o sistema da moralidade está estreitamente ligado, mas somente na ideia da razão pura, com o sistema da felicidade. Ora, num mundo inteligível, isto é, no mundo moral em cujo conceito fazemos abstração de todos os obstáculos à moralidade, um tal sistema de

63 Kant, *Metodologia*, cap. II, seção I.

felicidade, proporcionalmente ligado com a moralidade, pode ser concebido, mesmo como necessário, porque a liberdade, em parte excitada, em parte retida por leis morais, seria ela própria a causa da felicidade geral. Por conseguinte, os seres racionais seriam, eles próprios, autores de seu bem-estar constante, e ao mesmo tempo do bem-estar dos outros. Mas este sistema de uma virtude, que é em si mesma sua própria recompensa, não é senão uma ideia cuja execução repousa sobre a condição de que cada um faça o que deve, isto é, que todas as ações dos seres racionais se operem como se resultassem de uma vontade suprema que encerrasse em si todos os arbítrios privados. Mas a obrigação da lei moral sendo válida para todo o uso da liberdade, conquanto outros não se guiem conforme esta lei, então nem a natureza das cousas do mundo nem a causalidade das ações mesmas e de sua relação com a moralidade determinam a maneira por que suas consequências se relacionam com a felicidade; e a união necessária de que se tratou, a da esperança de ser feliz com a tendência infatigável a se tornar digno da felicidade, não pode ser conhecida, pondo-se em princípio somente a natureza: não se pode ao contrário esperá-la senão admitindo uma *razão suprema,* que ordena segundo as leis morais, ao mesmo tempo em que é reconhecida como causa da natureza."[64]

A essa *razão suprema* Kant chama o *ideal do soberano bem,* de onde vê-se que Deus não é ainda aqui senão um ideal da razão, isto é, a concepção de um ser perfeito que possa servir de modelo para nossas ações, mas a que não corresponde nenhuma existência objetiva, a categoria do ideal, na frase de Renan. E tanto assim é, que as leis morais não devem ser cumpridas porque se possa supor que emanam da vontade de Deus; ao contrário, é partindo de sua necessidade prática interna que se concebe Deus, que se chega à suposição de uma causa subsistente por si mesma ou de um sábio regulador do mundo. Mas não podemos considerá-las como fortuitas e emanadas de uma vontade qualquer, sobretudo de uma vontade de que não se pode formar nenhum conceito. Em uma palavra: não devemos cumprir as leis morais porque elas emanem da vontade de Deus; mas ao contrário, elas devem ser consideradas

64 Kant, *obr. cit.*, cap. II, seção II.

como emanadas de Deus, por isto mesmo que somos a elas obrigados por exigência ou imposição interna.

Nesta transição da razão pura para a razão prática, Kant oferece o espetáculo doloroso, e tantas vezes já visto, de um grande espírito em luta contra tendências opostas na solução dos problemas de que depende o futuro das sociedades. O crítico da razão pura precisava manter e assegurar por qualquer forma a religião. Destruídos os fundamentos da metafísica, posta de lado a velha teologia, o único ponto de apoio que restava para a religião era o mundo moral: daí o crítico da razão prática. Mas, em primeiro lugar, a religião e o mundo moral são uma só e mesma cousa, de modo que fundar a religião no mundo moral é fundar a religião na religião mesma. Depois o monismo identificando a natureza com o mundo moral, já sustentando com o materialismo que as ideias são um simples reflexo da matéria, já sustentando com o idealismo que as ideias e o mundo material são as duas faces opostas de uma só e mesma cousa, a natureza destrói a teologia moral de Kant, do mesmo modo que Kant destruíra por sua crítica inflexível a teologia racional.

Daí o desprezo em que desde logo caiu a crítica da razão prática, desprezo tanto maior quanto mais geral se torna a influência crescente da crítica da razão pura. Tudo vem do fato de que Kant, tendo destruído as tradições do passado, não criou ao mesmo tempo uma doutrina nova em condições de servir de base ao edifício da sociedade. Entretanto era indispensável que fosse mantida a ordem moral e assegurado o princípio da liberdade. Kant reconhecia essa necessidade, assim como estava convencido da imortalidade da religião. Por isto compreendia que à crítica da razão pura faltava alguma cousa, mas não conseguiu passar além da demolição, não pôde elevar-se à concepção dos novos princípios. Daí a crítica da razão prática, que não é senão uma transação com o passado.

. . . .

Capítulo XIII

RELIGIÃO E TEOLOGIA: MATERIALISMO

PODER-SE-Á dizer que a filosofia de Kant esgota o problema da religião e da teologia? Seria deixar o espírito geral da crítica de Kant para cair no ponto de vista superficial e grosseiro do positivismo. O problema da religião confunde-se com o problema mesmo da natureza, e não se pode conceber um limite para a extensão da natureza, do mesmo modo que não se pode admitir um limite para a atividade do espírito. A obra do pensamento é contínua. E assim, por mais profunda e radical que fosse a obra de Kant, é certo que Kant não há muito cessou e já há depois dele um trabalho imenso de crítica psicológica e de crítica histórica sobre os problemas fundamentais da religião e da filosofia; e do kantismo para essa crítica vai uma diferença radical e fundamental, senão em outros pontos, pelo menos neste: que o kantismo, como diz Schopenhauer, eliminou da filosofia o teísmo, mas exige em todo o caso a conservação da *lei moral infinitamente pura de nossa religião*, como um meio indispensável para assegurar a ordem moral; ao passo que a crítica psicológica e histórica sustenta em princípio e demonstra pelos fatos a morte de todas as religiões atuais, inclusive o catolicismo.

Em verdade as religiões estão mortas; mas o que não pode morrer é a religião em si mesma, isto é, o sentimento religioso, porque constitui a essência mesma da natureza humana, de onde se segue como consequência inevitável a necessidade da criação de uma religião nova.

E esta há de vir. Pode suceder que saia por evolução espontânea de entre as próprias ruínas do catolicismo ou das ruínas do catolicismo em fusão com as outras religiões que vão em dissolução progressiva. Pode suceder também que nasça por inspiração individual, surgindo, como por encanto, e no momento oportuno, de algum canto obscuro da Terra, e anunciando esse grande ideal a que se refere Lange, aquele que "aparecendo como *um estrangeiro vindo de outro mundo* e exigindo o impossível fará sair a realidade fora de seus eixos". Mas, como quer que seja, há de vir, nem está longe a época de sua aparição.

Era ideia sustentada pelos mais nobres pensadores, de que se orgulha a história da humanidade, que enquanto essa nova religião não viesse, dando origem a uma nova ordem social que permita ao pobre, ao desgraçado sentir que é homem entre os homens, não se deveria ter pressa em combater a fé, a fim de não recorrer a um remédio, como diz Lange, pior do que o mal. Neste sentido Kant teria razão contra a crítica moderna. Mas Kant falava para uma época diversa. Hoje as condições do pensamento mudaram. A crítica do mecanismo intelectual e moral foi desenvolvida e aprofundada; foi definida e coordenada a filosofia no conjunto dos conhecimentos; foi determinado o verdadeiro papel da ciência; foi dada uma base natural ao edifício do mundo moral; e quanto ao problema da teologia propriamente dito, já não é pelo exame da Bíblia, nem exclusivamente pelas inspirações da teologia cristã, mas pelo estudo comparado das diferentes religiões que se faz a história da ideia de Deus.

Se se considera em particular a religião do Vaticano, é certo que foi essa religião que presidiu o desenvolvimento da civilização ocidental; mas já hoje não tem nenhuma força sobre a consciência dos povos, nem nenhuma influência sobre o governo das sociedades. Toda a importância dessa religião, como já fiz sentir,[65] terminou com a Revolução Francesa que, rompendo todas as barreiras, destruindo todos

65 Cap. X – "Filosofia e Religião".

os preconceitos, abriu espaço para novas ideias, anunciando o começo de uma nova ordem de cousas. Nestas condições não há mais razão para que se possa ter medo da verdade, nem há fé que seja necessário defender e a todo transe salvar, porquanto a obra da dissolução está feita e a fé já não existe de fato. Resta agora, sem nenhum intuito preconcebido, sem nenhum preconceito de sistema, tratar de reconstruir o futuro. Para isto só podemos ter e só devemos ter um princípio – a verdade; só podemos ter e só devemos ter um ideal – ainda a verdade. De modo que no estado atual das ideias o verdadeiro ponto de vista a adotar-se quanto ao problema da religião e da teologia é exatamente o que é aconselhado por Lange: "Espalhe-se a ciência, proclame-se a verdade em todas as ruas e em todas as línguas, depois venha quem puder."[66]

Estas reflexões são suficientes para fazer sentir a extrema gravidade da situação contemporânea. Torna-se urgente uma solução definitiva e radical ao problema da civilização. Até aqui dominaram as religiões reveladas; começa agora a religião naturalista. De modo que é a filosofia moderna que verdadeiramente constitui o ponto de partida da nova intuição religiosa ou, mais precisamente, é a filosofia moderna que verdadeiramente constitui a transição das religiões do passado para a religião do futuro.

Tudo de novo – eis o ponto de vista moderno. Todavia a obra do passado não fica perdida. Há renovação, mas não aniquilamento. Para torná-lo evidente faz-se preciso voltar ao ponto essencial do debate, mas antes de entrar em outra ordem de investigações cumpre indagar das principais direções que partem da crítica moderna. Assim, passo a considerar alguns escritores que se tornaram notáveis entre os representantes do pensamento, tendo em vista não propriamente fazer a crítica de suas doutrinas, mas unicamente tratar de pôr em evidência as ideias características dos sistemas que defendem. Entre os materialistas contemporâneos podem ser apresentados como modelos, na França, Letourneau e Lefèvre, e, acima de todos, Taine; na Alemanha, Buchner e Feuerbach. Não podendo esgotar o assunto, ocupar-me-ei aqui somente de Buchner e Feuerbach, sendo que as ideias dos materialistas franceses são mais ou menos análogas às dos materialistas alemães. Depois trata-

66 Lange, *História do materialismo*, vol. II, parte IV, cap. IV.

rei de Vacherot e Renan como representantes do idealismo; e por fim de Stuart Mill e de Spencer como os dois vultos mais salientes da escola associacionista.

LUDWIG FEUERBACH

Para uns o pai do materialismo moderno, ou pelo menos do materialismo alemão, é Strauss; para outros, Ludwig Feuerbach que, em verdade, se não foi propriamente o criador, foi pelo menos o iniciador do movimento. Por isto Lange considera-o digno de uma menção especial em sua *História do materialismo.* Também Feuerbach tem um certo modo particular de exprimir-se tão decisivo e vibrante que, se não domina pela verdade da teoria, ao menos se impõe pela energia da frase.

E se bem que, ao que parece, influenciado por Hegel, "paire também numa certa obscuridade mística que não é suficientemente esclarecida pelo tom acentuado com que nos fala do mundo sensível e da evidência", em todo o caso leva ao último ponto a franqueza, nem poderá deixar dúvida quanto à reação que promove contra as tradições do passado. Todavia, tem uma teologia, se é que se pode dar esse nome ao que se deduz dos livros *A religião, essência do cristianismo,* e outros, como dos *Princípios da filosofia do futuro.*

Deus é para ele a consciência que o homem tem de si mesmo,[67] sendo identificada assim a teologia com a psicologia. E em verdade, quando Feuerbach estuda Deus, vê-se que o que ele realmente estuda é o homem. Eis aqui como ele próprio faz a história de suas ideias: "Deus foi o meu primeiro pensamento; a razão, meu segundo; o homem, meu terceiro e último pensamento." E Lange, observando que por estas palavras Feuerbach caracteriza menos as diferentes fases de sua filosofia que as fases do desenvolvimento intelectual de sua mocidade, porquanto, desde que terminou seus estudos (1828), ele proclamou francamente os princípios da filosofia da humanidade a que ficou desde então invariavelmente ligado, acrescenta que esta teoria tem uma notável analogia com a que pelo mesmo tempo tratava de estabelecer em Paris o nobre Comte, "pensador e filantropo solitário em luta com a melancolia

---

67 Buchner, *Força e matéria*, artigo "Ideia de Deus".

e a indigência", como ele o chama. Assim os três estados de Comte são exatamente os três pensamentos de Feuerbach. O estado teológico corresponde ao primeiro; o estado metafísico, ao segundo; o estado positivo, ao terceiro. Em outros termos: teologia, metafísica e positivismo, por um lado, com Augusto Comte, e Deus, razão e humanidade, por outro, com Feuerbach, são uma só e mesma cousa. E a analogia vai ainda mais longe. Augusto Comte dá como fim à filosofia "ver para crer; buscar o que é, para concluir o que será". Feuerbach por sua parte declara: "A nova filosofia faz do homem, compreendendo a natureza, base do homem, o objeto único, universal e supremo da filosofia; pelo que a antropologia, inclusive a fisiologia, torna-se a ciência universal."[68]

Nesta tendência que o leva à glorificação exclusiva da humanidade, Feuerbach obedece visivelmente à influência de Hegel com quem adota a tese de Protágoras: o homem é a medida de todas as cousas. Para ele, diz Lange, só é verdadeiro o que é verdadeiro para o homem, isto é, o que é apreendido por meio dos sentidos humanos. De modo que para ele as sensações têm não somente um valor antropológico, mas ainda metafísico, o que quer dizer que se deve considerá-las não somente como fenômenos naturais no homem, mas ainda como provas da verdade e realidade das cousas.

Lange cita textualmente diversos pensamentos de Feuerbach.[69] Eu vou reproduzir aqui os mais decisivos.

"Só o ser sensível é verdadeiro, real; só o mundo dos sentidos é verdade e realidade."

"Onde não há sentidos não há ser, não há objeto real."

"Se a filosofia antiga tinha por ponto de partida a tese: – eu sou um ser abstrato, um ser unicamente pensante, e o corpo não faz parte de meu ser –, ao contrário a filosofia moderna começa pela tese – eu sou um ser real, sensível, o corpo faz parte de meu ser; ainda mais, o corpo em seu conjunto é meu eu, meu ser mesmo."

"Verdadeiro e divino é somente o que não tem necessidade de nenhuma demonstração, o que é imediatamente certo por si mesmo, o que fala e cativa imediatamente por si, o que arrasta imediatamente

68 Lange, *História do materialismo*, vol. II, parte I, cap. II.
69 Lange, *obr. cit.*, loc. cit.

depois de si a afirmação de sua própria existência – o que é absolutamente claro, absolutamente indubitável, o que é claro como o sol. Mas só o mundo dos sentidos é claro como o sol; é só onde ele começa que cessa toda a dúvida, toda a discussão. O segredo do saber imediato é o sensível."

Até aí fica o elemento sensível; mas esta filosofia tem também o seu lado idealista. Eis aqui: "O ser é um segredo da intuição, da sensação, do amor. Só na sensação, só no amor, 'isto', esta pessoa, esta cousa, isto é, o individual, tem um valor absoluto; é aí que se acham o infinito e o finito; é nisto, nisto somente que consistem a profundeza infinita, a divindade e a verdade do amor." E mais: "As sensações humanas não têm valor empírico, antropológico, no sentido da antiga filosofia transcendental: têm um valor ontológico, metafísico; é nas sensações, mesmo nas sensações cotidianas, que se ocultam as mais profundas e mais sublimes verdades. Assim o amor é a verdadeira prova ontológica da existência de um objeto fora de nossa cabeça – e não há outra prova da existência senão o amor, a sensação em geral."

Feuerbach desenvolve estes princípios; mas são as considerações que se seguem que dão uma ideia precisa de seu pensamento: "A antiga filosofia absoluta limitou-se a repelir os sentidos para o terreno do fenômeno, do finito; e entretanto, contradizendo-se sobre este ponto, ela indicou o absoluto, o divino, como o objeto da arte. Mas o objeto da arte é o objeto da vista, do tato, do ouvido. Assim não somente o finito, o fenômeno, mas ainda o ser verdadeiro, divino, são o objeto dos sentidos. O sentido é o órgão do absoluto. Nós sentimos não somente a pedra e a trave, não somente a carne e os ossos, mas também os sentimentos quando apertamos as mãos ou os lábios de um ser sensível; percebemos pelo ouvido não somente o ruído das águas e o estremecimento das folhas, mas ainda a voz cheia d'alma, do amor e da sabedoria; vemos não somente a superfície do espelho e os espectros coloridos, mas ainda contemplamos o olhar do homem. Assim não somente o exterior, mas ainda o interior; não somente a carne, mas ainda o espírito; não somente a cousa, mas também o eu são o objeto dos sentidos. Tudo é, pois, perceptível pelos sentidos conquanto mediatamente e não imediatamente, se não com os sentidos grosseiros do vulgo, ao menos com os

sentidos aperfeiçoados pela educação; se não com os olhos do anatomista e do químico, ao menos com os do filósofo."

Parece que a filosofia de Feuerbach, considerada debaixo do ponto de vista moral e a julgar pelos princípios já conhecidos, devia terminar pelo egoísmo puro. Não acontece assim. Feuerbach termina por uma moral inteiramente contrária e, em vez de cair no egoísmo, inventou um sistema que, no dizer de Lange, deveria chamar-se o *tuísmo.* É uma palavra originada do pronome *tu,* correspondente mais ou menos precisamente à fórmula positivista: *viver para outrem.* Vejamos como Feuerbach se explica:

"Todas as nossas ideias nascem dos sentidos; nisto o empirismo tem perfeitamente razão; somente esquece que o objeto o mais importante, o mais essencial dos sentidos do homem é o homem mesmo; que só no olhar do homem acende-se nos homens a luz da consciência e do entendimento. O idealismo tem, pois, razão de buscar no homem a origem das ideias; mas cai em erro quando quer fazê-las decorrer do ser isolado, como existindo por si mesmo, do homem fixado como alma, em uma palavra, do *eu* sem um *tu* dado pelos sentidos. Não é senão pela comunicação, pela conversação do homem com o homem, que nascem as ideias. Não se chega só, não se chega senão com outrem, às ideias, à razão em geral. São necessários dois seres humanos para procriar um ser humano – intelectual como físico; a sociedade do homem com o homem é o primeiro princípio e o critério da verdade e da generalidade. O homem vivendo só, isolado, vivendo somente para si, não tem a essência do homem, nem como ser moral nem como ser pensante. A essência do homem não é contida senão na sociedade, na união íntima do homem com o homem – união que todavia repousa sobre a distinção real do *eu* e do *tu.* O isolamento é o finito e o limitado; a associação é a liberdade e a infinidade. O homem por si mesmo é homem (no sentido usual); o homem com o homem, a unidade do *eu* e do *tu,* é Deus."

Quanto à religião propriamente dita, Feuerbach a admite, mas a seu modo e como cousa puramente humana, razão pela qual foi toda a sua vida uma luta constante contra a superstição e credulidade dos místicos. "O sentimento que o homem tem de sua dependência", diz ele, "eis o fundamento da religião. O objeto deste sentimento, aquilo de que o homem depende e se sente dependente não é na origem outra cousa

senão a natureza. A natureza é o primeiro objeto da religião, como facilmente se prova com a história de todas as religiões e de todos os povos... Esta asserção de que a religião é natural, inata no homem, é completamente falsa se se dá o nome de religião às concepções do deísmo; é ao contrário verdadeira se a religião não é outra cousa senão o sentimento da dependência humana, a consciência que tem o homem de que não existe e não pode existir sem um ser diferente de si. A religião neste sentido é tão necessária ao homem como a luz ao olho, o ar aos pulmões, o nutrimento ao estômago. A religião é o conjunto das ideias pelas quais reconhecemos e afirmamos o que somos."[70] Vacherot, que cita esta passagem,[71] não vê aí mais que uma definição abstrata. Mas Feuerbach continua: "Na paixão – e é na paixão que a religião tem sua raiz –, o homem trata as cousas mortas como se fossem vivas, considera como arbitrário o que é necessário, anima por seus suspiros o objeto de seu amor, porque neste estado lhe é impossível dirigir-se a seres privados de sentimento... São as lágrimas do coração que, evaporando-se para o céu da fantasia, formam a imagem nebulosa da divindade. Homero dá por origem a todos os deuses o oceano que cerca o mundo; mas este oceano tão rico em divindades não é em realidade senão um eflúvio dos sentimentos humanos."[72] Isto significa que pelo sentimento o homem transporta-se para fora de si mesmo e dá vida e sentimento ao que só existe mecanicamente. Em outros termos: o que um homem deseja ardentemente é animado, encantado por seus desejos; e esta natureza, encantada pelo sentimento do homem, tornando-se ela própria sensível, é a natureza tal como a considera a religião quando faz dela um ser divino. Mas "nas relações do homem com os objetos exteriores", acrescenta Feuerbach, "a consciência que ele tem do objeto pode distinguir-se da consciência que tem de si mesmo; tratando-se, porém, do objeto religioso, estas duas consciências fazem somente uma. O objeto sensível existe fora do homem, o objeto religioso está ao contrário nele; é um objeto interior que o abandona tão pouco quanto sua consciência mesma; é o objeto, o mais próximo, o mais íntimo. Deus, diz S. Agostinho, nos é mais próximo, mais parente e por conseguinte mais fácil de conhecer

70 *La religion de Feuerbach*, introdução por Joseph Roy, 1864, pág. 85.
71 Vacherot, *La religion*, liv. I, cap. IV.
72 Feuerbach, *obr. cit.*, pág. 155; Vacherot, *obr. cit.*, loc. cit.

que as cousas exteriores... O objeto religioso do pensamento do homem não é outra cousa senão seu ser mesmo revelado, manifestado, tornado para o homem um objeto real. Tal é o pensamento do homem, tal é sua maneira de ver, tal é seu Deus. Quanto valor tem o homem, tanto tem o seu Deus. A consciência que tem o homem de Deus é a consciência que tem de si mesmo; seu conhecimento do ser supremo é o conhecimento que tem de seu próprio ser. Segundo seu Deus tu julgarás o homem, e reciprocamente, segundo o homem tu julgarás seu Deus. Deus é a revelação do homem interior; ele não faz senão exprimir sua essência: a religião revela os tesouros ocultos da natureza do homem; é a confissão de seus pensamentos íntimos, a revelação pública dos segredos, dos mistérios de seu amor".

Mas, se assim é, como pode o homem acreditar no objeto de seu sentimento religioso? pergunta Vacherot que aliás vê neste ponto deduzido do livro de Feuerbach sobre a essência do cristianismo a expressão mais completa e mais simples de seu pensamento. Por uma ilusão de óptica psicológica que Feuerbach nos explica nos seguintes termos: "Não seria preciso crer que o homem sabe diretamente que a consciência que tem de Deus não é outra cousa senão a consciência que tem de si mesmo, pois que é precisamente a falta deste conhecimento que é o fundamento da essência própria da religião. Para evitar este equívoco, é melhor dizer: a religião é a primeira mas indireta consciência que o homem tem de si mesmo; também a religião precede à filosofia não somente na história da humanidade, mas ainda na dos indivíduos. Ela é o ser da humanidade em sua infância; mas a criança não se vê nunca em si mesma, não se conhece diretamente, considera-se a si, como se fosse outrem. O progresso histórico das religiões consiste em que os últimos consideram como subjetivo ou humano o que os primeiros contemplavam como objetivo e adoravam como divino."[73]

Vacherot, reproduzindo todas estas passagens de Feuerbach, termina observando o seguinte: "Feuerbach, com uma lógica implacável a que nenhuma outra pode ser comparada, a não ser a de Spinoza, esgota todas as consequências de seu princípio. Daí estas palavras de uma luz estranha e de uma poesia singular: 'Deus é o amor' – esta proposi-

73 *Essência do cristianismo.*

ção, a mais sublime do cristianismo, não exprime senão a certeza que o coração humano tem de si mesmo, de seu poder, como do único legítimo, isto é, divino; a certeza de que os votos íntimos do coração do homem têm uma verdade e um valor absoluto que nenhuma barreira, nenhum obstáculo podem se opor a sua realização, que ao lado do coração nada é o mundo inteiro com todo o seu esplendor e magnificência. Deus é o amor, isto é, o coração é o Deus do homem, sim, o Deus, o ser absoluto. Deus é o optativo do coração mudado em um presente feliz, a força irresistível do sentimento, a prece entendendo-se, exaltando-se a si mesma, o eco de nossos gemidos, de nossos gritos de dor... A natureza não ouve as queixas do homem, é insensível a seus sofrimentos; também o homem afasta-se para longe dela, para longe dos objetos visíveis em geral; entra em seu mundo interior para que aí, enfim, subtraído à vista de insensíveis potências, possa encontrar alguém que o escute e console. Aí ele exprime os segredos que o atormentam, faz dia a seu coração oprimido. Este dia livre para o coração, este segredo revelado, esta dor moral manifestada, é Deus. Deus é uma lágrima de amor derramada para longe de todos os olhares sobre a desgraça do homem. 'Deus é um indizível suspiro oculto no fundo da alma humana'. Esta palavra é a mais notável, a mais profunda e mais verdadeira que jamais pronunciou o misticismo cristão."[74]

BUCHNER

De Feuerbach para Buchner há a diferença que vai, por exemplo, de uma revolução para o governo legal que a ela sucede. Feuerbach é nervoso, apaixonado, profundo; Buchner, como quem sucede a um período de luta, não deixa de ser também agressivo, mas em todo o caso, mesmo quando agride, é sereno; Feuerbach afirma ou nega como quem dirige a ação em combate decisivo; Buchner nega sem irritar-se, agita sem deixar de ser calmo. É que Buchner pertence ao período do maior desenvolvimento do materialismo, aparece na época em que foram produzidas a *Circulação da vida* de Moleschott, as *Cartas fisiológicas* de Wagner, os *Quadros da vida animal* de Vogt, podendo assim apresentar-se como quem fala em nome de uma doutrina já feita e acabada. Mas não é

74 Vacherot, *obr. cit.*, loc. cit.

nisto propriamente que está a razão de seu sucesso. O que distingue Buchner e torna-o popular ligando o seu nome mais que o de qualquer outro ao sistema materialista é sobretudo a sua facilidade e clareza de exposição. Buchner chega a preocupar-se seriamente com isto: "Nós nos esforçaremos", diz ele, "para exprimir nossas ideias em linguagem que esteja ao alcance de todo o mundo e apoiando-as sobre fatos conhecidos e de fácil apreciação, evitaremos com cuidado este palavrório metafísico que a filosofia especulativa, especialmente a filosofia alemã, tem desacreditado aos olhos dos sábios como aos olhos dos profanos. Está na natureza mesma da filosofia tornar-se o patrimônio de todos... Passaram os tempos das fanfarrices e do charlatanismo filosófico e, como diz muito bem Cotta, das peloticas intelectuais. Possam nossos filósofos alemães reconhecer enfim que as palavras não são fatos e que é preciso falar uma linguagem inteligível para ser compreendido."[75]

Ser claro é sem dúvida grande mérito, nem há qualidade mais apreciável no escritor que a concisão e a clareza. Nada justifica essa tecnologia complicada e esquisita que quase se confunde com a obscuridade impenetrável, como se observa, por exemplo, na filosofia de Hegel, razão pela qual não se pode deixar de aplaudir as acusações violentas e o implacável desprezo de Schopenhauer. Mas ser claro não é tornar a ciência acessível a todos sem esforço. Isto é impossível. E por mais que deva ser claro e preciso quem escreve, nunca se pense que a ciência possa ser adquirida sem longa paciência e perseverante estudo. Entretanto o que por via de regra se quer é adquirir ciência sem esforço, do mesmo modo que é tão comum na sociedade acumular fortuna adquirida sem trabalho. Daí a facilidade com que são aceitas as obras ligeiras, ao passo que ordinariamente se olha com medo para os trabalhos de séria meditação em que se leva ao último grau a análise do coração e o exame detalhado da natureza. Buchner procura explorar esse lado fraco do espírito humano; e, sem deixar de ser grande e elevado, esforça-se por reduzir a ciência a uma forma acessível ao vulgo. Assim não é propriamente um filósofo, não tem, por exemplo, a profundeza e o vigor do poderoso Feuerbach, como o chama Lange; é um propagandista, um escritor popular exaltado pelo progresso da humanidade, fanático pela vitória da liberdade e do bem;

---

75 Buchner, *Força e matéria*, prefácio da 1ª edição.

mas por isto mesmo exerceu considerável influência e seu livro *Força e matéria* é ordinariamente considerado como a Bíblia do materialismo.

Consideremos, porém, em face de seus princípios particularmente a ideia de Deus.

Os materialistas, em regra, não se ocupam de Deus. A negação absoluta da divindade é uma consequência lógica das doutrinas que desenvolvem sobre a matéria e a força. Por isto partindo das duas leis fundamentais: *a matéria é indestrutível, a força é imortal,* limitam-se a fazer a exposição sistemática dos princípios reguladores da máquina do mundo; e quanto ao mais o leitor que deduza. Tudo reduz-se a força e matéria e tudo se explica por meio da fórmula força e matéria, que é a síntese do conhecimento universal. Tal é exatamente o ponto de vista de Buchner.

É certo que na obra *Força e matéria* vem um artigo sobre a ideia de Deus logo em seguida a outro artigo sobre as ideias inatas; mas aí Buchner, afirmando que a ideia de Deus é excluída pela teoria precedentemente firmada sobre as ideias inatas, limita-se a transcrever opiniões e informações de viajantes e naturalistas, no intuito de mostrar com os fatos a inverdade da afirmação ordinariamente reconhecida como certa de que não há povo sem religião, de que não há país em que Deus não seja por uma ou outra forma adorado.

Se fosse com efeito verdadeiro o *consensus gentium,* segundo o qual não há povo, nem mesmo indivíduo, por mais selvagem, por mais grosseiro que seja, no qual não exista a ideia de Deus, nisto estaria seguramente a melhor prova da afirmação de sua existência. Mas em verdade o que o conhecimento exato e a observação imparcial dos indivíduos, como dos povos que ainda se acham num estado pouco adiantado ou extremamente grosseiro, demonstram, diz Buchner, é exatamente o contrário. Filósofos, mercadores, viajantes e mesmo missionários asseguram que grande número de povos existe nos quais não há nenhum sinal de crença religiosa ou que apresentam rudimentos tão imperfeitos que quase não podem ser confundidos com a religião propriamente dita.[76]

Buchner apresenta em seguida uma lista considerável de povos, de nações inteiras que não se preocupam com questões de religião, que nenhum culto praticam, nem por nenhuma forma demonstram ter

---

76 Buchner, *Força e matéria*, artigo "Ideia de Deus".

qualquer noção da divindade. Há povos assim na América, na Oceania, na África, na Ásia e mesmo na Europa; e para terminar com um exemplo decisivo aponta o budismo que é a religião que tem maior número de sectários e que é, entretanto, no seu entender, uma religião que prega o ateísmo, que desconhece Deus e a imortalidade e apresenta o nada como o fim supremo e a libertação definitiva.[77]

Interpretando por esta forma o budismo, Buchner parece nele haver encontrado sua doutrina predileta, e tão decisivas e claras lhe parecem as deduções que estabelece que se julga dispensado de recorrer a qualquer outra prova. Tudo o que afirma é por ele afirmado como se fosse evidente. Deste modo as chamadas provas da existência de Deus não estão na altura de merecer uma refutação, o que leva a pensar que, no seu entender, seria dar prova de condenável e estéril prolixidade formular contra elas qualquer argumento. E se em verdade há em todo o livro de Buchner algum argumento de caráter especulativo contra a existência de Deus é unicamente o seguinte em que se aproxima de Stuart Mill e exclui toda e qualquer noção do absoluto, firmando o princípio da relatividade: "Todos os nossos conhecimentos, todas as nossas ideias são relativas e provêm da comparação que estabelecemos entre os objetos sensíveis que nos cercam. Nós não teríamos nenhuma ideia da obscuridade sem a luz, da grandeza sem a pequenez, do calor sem o frio, etc.; nós não temos nunca ideias absolutas. Somos incapazes de representar-nos mesmo aproximativamente o que é a *eternidade* ou o *infinito,* porque nossa inteligência encerrada nos limites dos sentidos acha no espaço e no tempo um obstáculo invencível. Porque estamos habituados a achar uma causa no mundo sensível, por toda a parte onde vemos um efeito, temos concluído, sem razão, pela existência de uma causa superior, de uma causa primeira de tudo o que existe, bem que uma semelhante ideia seja completamente inacessível a nosso espírito e esteja em contradição com a experiência científica."[78]

Tratando de explicar em seguida como se originou a ideia de Deus no espírito do homem, reporta-se exclusivamente a Feuerbach.

---

77 Buchner, *obr. cit.*, loc. cit.

78 Buchner, *obr. cit.*, artigo: "Ideias inatas".

. . . .

Capítulo XIV

RELIGIÃO E TEOLOGIA: IDEALISMO

AOS MATERIALISTAS, que negam, sucedem os idealistas, que afirmam a existência de Deus; mas nestes, a afirmação equivale a uma verdadeira negação, porquanto para eles Deus é apenas um ideal da razão no sentido de Kant, e a esse ideal nada corresponde objetivamente. Trata-se, porém, aqui apenas do idealismo naturalista, isto é, daquele que para explicar a origem das ideias não recorre a processos estranhos à ordem da natureza. Há também um idealismo que admite um mundo sobrenatural e extrassensível: é o idealismo dos crentes da teologia e psicólogos da velha escola que sustentam a religião revelada. Com estes nada temos que ver, nem é possível sustentar qualquer discussão com homens que se fundam exclusivamente na revelação e não vacilam mesmo em assegurar a supremacia de velho princípio: *credo quia absurdum*.

São Vacherot e Renan que podem ser apresentados como principais representantes do idealismo naturalista ou pelo menos são os autores que verdadeiramente representam as duas modalidades mais curiosas deste importante sistema. É, pois, destes dois eminentes pensadores que passo a ocupar-me, não tratando de fazer o exame das obras nu-

merosas que produziram, mas unicamente no intuito de reproduzir alguns pensamentos que emitiram, isto de modo a dar uma ideia geral das doutrinas que defendem.

RENAN

Renan pertence a esta grande escola de crítica religiosa da qual fazem parte Baur, Neander, Ewald, Reuss, Reville, Nicolas e tantos outros, escola para a qual a história das religiões está submetida à mesma lei do progresso que todas as outras obras humanas e que, se por um lado considera o cristianismo como a mais perfeita das religiões, por outro lado estabelece que isto se explica unicamente porque o cristianismo veio depois, acrescendo que ao ensino evangélico propriamente dito, que foi o seu ponto de partida, reuniu-se a metafísica da Grécia e o simbolismo oriental. Nesta escola, o que se fez foi comprovar pela crítica histórica exatamente o que já fora resolvido no kantismo pela crítica da metafísica. Mas em Renan a preocupação histórica chega ao último ponto. "Para ele", no dizer de Janet, "não há filosofia nem metafísica, há somente ciências particulares que se ligam umas às outras e tendem a se confundir numa ciência única, à medida que seus resultados se generalizam e simplificam. A filosofia não é uma ciência, mas um lado das ciências, o resultado, o espírito, o pensamento de todas as ciências, e enfim, como do infinito, seu eterno e imperceptível objeto, pode-se dizer dela ao mesmo tempo que é e que não é."[79]

Deixando de parte as últimas proposições que lembram as nebulosidades de Hegel, o que é aí preciso e essencial em Renan leva-o para o positivismo. Há, contudo, alguma diferença entre o seu sistema e o de Comte. Janet reduz esta diferença ao seguinte: "Para Comte, como para Littré, todas as ciências estão compreendidas na filosofia, cada uma tem na filosofia seu lugar e sua ordem, formando todas elas um sábio sistema que resume o conjunto dos conhecimentos humanos; e, neste conjunto, algumas das ciências que compõem agora a filosofia, poderiam subsistir ainda a título de ciências particulares. No plano de Renan, ao contrário, todas as ciências parece que são sacrificadas a uma só, a história, e ainda, a uma certa história, a história das origens, a história dos fa-

79 Janet, *Estudos sobre a dialética*, introdução.

tos perdidos e obscuros, em uma palavra, ao que se chama vulgarmente a erudição”.[80]

Esta ideia é inadmissível. Este exclusivismo do método histórico é desconforme e absurdo. A História pode e deve ser um poderoso auxiliar, mas nunca o elemento preponderante da ciência; e quanto ao problema da religião e da teologia, não é pela História, mas pela psicologia que ele há de ser resolvido.

Para dar uma ideia completa do valor de seus trabalhos é preciso distinguir nas obras de Renan duas cousas: o biógrafo de Jesus e o crítico da teologia. Como biógrafo de Jesus, Renan é apenas um continuador de Strauss, tendo dado, porém, à sua crítica uma forma mais amena e brilhante. Como crítico da teologia é simplesmente um renovador do kantismo.

Consideremos, porém, a sua obra por parte.

I. RENAN, BIÓGRAFO DE JESUS. Caro, em seu livro *L'idée de Dieu,* reconstrói o pensamento de Renan através da *Vida de Jesus,* dos *Estudos de história religiosa,* do *Futuro da metafísica,* etc., nos seguintes termos: “O princípio da crítica sendo que o milagre não tem lugar no tecido das cousas humanas, a consequência imediata é que tudo no mundo moral, como no mundo físico, tem sua explicação natural, que é no homem e no trabalho de suas faculdades que é preciso buscar o ponto de partida de todas as religiões. O que importa é separar, pela análise, a parte que cabe às diferentes faculdades do homem, às circunstâncias de lugar, de tempo, de clima, de raça e de tradição, as influências diversas da natureza e da história. A diversidade destas influências explica a dos dogmas e dos cultos. – É preciso, pois, uma vez por todas, renunciar a estas origens mitológicas das religiões que vão perder-se nas nuvens, pretendendo remontar até o céu. As religiões são a forma mais tocante e mais ingênua da arte; mas pertencem à arte de que em sua origem não se distinguem.”[81] É o que declara expressamente o próprio Renan quando diz: “A religião é certamente a mais alta e a mais tocante das manifestações da natureza humana; entre *todos os gêneros de poesia,* é o que atinge melhor o fim essencial da arte.”[82]

80 Janet, *obr. cit.,* loc. cit.
81 Caro, *L'idée de Dieu,* cap. II.
82 Caro, *obr. cit.,* loc. cit.

Renan acrescenta: "Recorrer a uma intervenção sobrenatural para explicar os fatos que se tornaram impossíveis no estado do mundo é provar que se ignora as forças ocultas da espontaneidade. Quanto mais se penetrar as origens do espírito humano, mais se compreenderá que em todas as ordens o milagre não é senão o inexplicado; que para produzir os fenômenos da humanidade primitiva não houve necessidade de um Deus sempre envolvido na marcha das cousas, e que estes fenômenos são o desenvolvimento regular de leis imutáveis como a razão e a perfeição."[83]

Aqui aparece um princípio novo, a espontaneidade, e a espontaneidade é um princípio que, no pensar de Renan, tem forças ocultas. Ora, o que vem a ser a espontaneidade? Caro define: a espontaneidade não é senão um sinônimo sábio e polido da ignorância. A religião vem a ser por esta forma uma espécie de filosofia da ignorância.

Renan faz, todavia, uma distinção que considera essencial entre o cristianismo e todas as outras religiões. Por isto admite na espontaneidade duas formas: a credulidade tímida e a alucinação. Da credulidade tímida nasce a legenda e com ela o cristianismo; da alucinação nasce o mito que é o princípio de todas as outras religiões. De onde se vê que o cristianismo, se bem que deva ser explicado pelos mesmos processos que todas as outras religiões, todavia representa um grau mais elevado, é um produto superior da *espontaneidade,* podendo-se mesmo dizer que é onde as outras religiões terminam que o cristianismo começa. Neste ponto Renan se separa de Strauss para o qual não há distinção de espécie alguma entre Jesus e todos os outros profetas e legisladores primitivos. Mas esta separação é secundária, nem o fato de explicar o cristianismo pela legenda ou pelo mito influi quanto à substância das cousas. Todavia, Renan liga mui grande importância a esta distinção. "Se a Índia pôde fazer na pura mitologia", diz ele, "poemas de duzentos mil dísticos, dificilmente se acreditará que o mesmo tenha podido fazer a Judeia. O povo judeu, com efeito, teve sempre um poder de imaginação muito inferior ao dos povos indo-europeus e, na época do Cristo, ele estava cercado e como penetrado pelo espírito histórico. Eu persisto em crer que, para as épocas e para os países que não são inteiramente mitológi-

83 Caro, *obr. cit.*; Renan, *Estudos de história religiosa.*

cos, o maravilhoso é menos frequentemente uma pura criação do espírito humano que uma maneira fantástica de representar fatos reais. No estado de reflexão, vemos as cousas à grande luz da razão; a ignorância crédula, ao contrário, as vê à claridade da lua, deformadas por uma luz ilusória e incerta. A *credulidade tímida* transforma a esta meia-luz os objetos naturais em fantasmas; mas não pertence senão à alucinação criar seres de toda a sorte e sem causa exterior. Do mesmo modo as legendas dos países semi-abertos à cultura racional foram formadas muito mais frequentemente pela percepção indecisa, pelo vago da tradição, pelos rumores crescentes, pela distância entre a narração e o fato, pelo desejo de glorificar os heróis, que por pura criação, como se deu com o edifício quase inteiro das mitologias indo-europeias."[84]

Às pessoas que não compreendessem bem a importância desta distinção, diz Caro, eu responderia que a sua utilidade é capital; por aí, Renan poupa-se a esta cruel extremidade, que Strauss não soube evitar, de tratar o cristianismo pelo mesmo modo que as religiões da Antiguidade, e de tudo explicar pela ficção. Ele evitou o perigo de uma aproximação, que repugnava à sua razão e sobretudo a seu gosto de artista, entre a *legenda* do Cristo e as mitologias da Índia. É o que se deve deduzir das seguintes palavras: "Não é sem muitas restrições que se pode empregar a denominação de mitos quando se trata dos contos evangélicos. Esta expressão, que é perfeitamente exata aplicada à Índia e à Grécia primitiva, que é já incorreta aplicada às antigas tradições dos povos semíticos em geral, não representa a verdadeira cor do fenômeno para uma época tão adiantada quanto a de Jesus na direção de uma certa reflexão. Eu preferiria, de minha parte, as palavras *legenda* e *contos legendários*, que, abrindo espaço em larga parte ao trabalho da opinião, deixam subsistir em sua integridade a ação e o papel pessoal de Jesus."[85]

Por maior que fosse a importância que ligava Renan a esta distinção com que pretendia separar-se inteiramente de Strauss, distinção que é ainda exagerada por Caro no interesse do cristianismo, todavia é forçoso reconhecer que não passa de uma distinção puramente arbitrária, nem há diferença essencial entre a legenda e o mito. Essencial

84 *Obr. cit.*
85 *Obr. cit.*

sim, e muito mais importante é a distinção já velha porque remonta a Spinoza, feita entre o Cristo ideal, obra do espírito humano, e o Cristo real, obra da história; mas, neste ponto, Renan está de acordo com Strauss, do mesmo modo que Strauss se confunde com Kant. É certo que ainda aí a transformação do Cristo real em Cristo ideal é explicada em Renan pela legenda e em Strauss pelo mito; mas a legenda e o mito não são para ambos, como para todos, uma só e mesma cousa, a poesia? É o que não pode ser contestado. E, sobre este ponto, eis aqui, segundo Caro, a que se reduz o pensamento do próprio Renan: "À medida que a razão se desenvolve e cresce a luz da reflexão, decrescem, empalidecem, desfazem-se os fantasmas divinos criados pela jovem imaginação do homem. Estas grandes sombras suspensas entre o céu e a terra desaparecem nas nuvens. A arte substitui-se em toda a sua pureza, ao culto destes simulacros inverossímeis e envelhecidos, tornando-se a religião universal da humanidade refletida." E o próprio Renan diz assim: "Só a arte é infinita. Ela nos aparece como o mais alto grau da crítica; chega-se a ela no dia em que convencido da insuficiência de todos os sistemas, chega-se à sabedoria, isto é, a ver que cada fórmula religiosa ou filosófica é atacável em sua expressão material, e que a verdade não é senão a voz da natureza, livre de todo o símbolo escolástico e de todo o dogma exclusivo." De onde conclui Caro, que, em Renan, a religião, forma imperfeita do culto do ideal, volta a seu princípio e vem se absorver na arte.

Pondo, pois, de parte o estilo e o método particular a cada um dos dois grandes biógrafos do fundador do cristianismo, o ponto de partida da exegese é para ambos uma só e mesma cousa: a negação da divindade de Jesus; e a consequência geral a que chegam é também a mesma: a distinção entre o Cristo real e o Cristo ideal. E esta distinção não é mais explícita em Renan do que em Strauss quando diz: "Distinguir o Cristo histórico do Cristo ideal, isto é, da ideia absoluta do homem que é inata à razão humana, e transportar do primeiro para o segundo a fé que salva, tal será o movimento do espírito moderno, tal é o progresso a que tendem todas as nobres aspirações de nossa época e pelo qual a religião do Cristo deve se transformar em religião da humanidade."[86]

---

86 Vacherot, *La religion*, liv. I, cap. IV.

Esta distinção fora já igualmente feita por Spinoza segundo o qual, para a salvação, não é absolutamente necessário conhecer o Cristo, segundo a carne, mas é necessário conhecer este filho eterno de Deus, esta sabedoria divina que se manifesta em todas as cousas, mas particularmente na alma humana e que sobretudo se revela de um modo eminente em Jesus Cristo, e sem esta sabedoria ninguém pode chegar à salvação porque só ela ensina o que é verdadeiro e o que é falso, o que é bem e o que é mal.[87] E Kant, segundo ensina o próprio Strauss, do mesmo modo distinguia a pessoa histórica de Jesus e o ideal inato à razão humana da humanidade agradável a Deus, ou do sentido moral em toda a pureza que comporta uma natureza submetida às necessidades e tendências deste mundo. Elevar-se a este ideal é, segundo Kant, o dever geral dos homens; mas, bem que não possamos concebê-lo senão sob a figura de um homem perfeito, e conquanto não seja impossível que um tal homem tenha aparecido sobre a Terra, pois que todos devemos esforçar-nos de reproduzi-lo; entretanto, o que importa não é saber ou crer que este homem tenha existido, é ter constantemente o seu ideal ante os olhos, reconhecer nele um caráter obrigatório e trabalhar por imitá-lo.[88]

O Jesus, que nos descreve Renan, não tinha a princípio nenhuma teologia, nenhum símbolo, nenhum sacramento no sentido ordinário da palavra. O batismo, diz Caro, era para ele cousa secundária; a eucaristia, uma metáfora. Mas, em compensação, "funda a *religião pura,* eterna, absoluta, definitiva, porque é livre de toda a teologia, de todo o rito oficial; funda o culto puro, sem data, sem pátria, aquele que praticarão todas as almas elevadas até o fim dos tempos". É o que se exprime por estas palavras: "Jesus não é um teólogo e para ser seu discípulo não é preciso senão uma cousa – ligar-se a ele e amá-lo. A única teologia que ele conhece é a teologia do amor." Sua religião era, pois, uma religião do sentimento e puramente humana. Todavia, para tornar efetiva a lei nova, era de necessidade envolvê-la no maravilhoso das tradições. Ora, Jesus ia de encontro ao sentimento geral de seus compatriotas, opunha-se a grandes e inumeráveis preconceitos; nada poderia portanto fazer se não

87 Strauss, *obr. cit.*; Spinoza, Carta 21ª *[No texto esta nota estava trocada com a 95. Retificamos de acordo com a errata.]*

88 Strauss, *Nova vida de Jesus*, conclusão, C.

recorresse ao sobrenatural, de modo a poder falar em nome de Deus. Como um meio de vencer todas estas dificuldades, apresentou-se como o Messias e foi assim que Jesus fez-se o filho de Davi e o filho de Deus. Era a história que se transformava em legenda.

Recorrendo por esta forma ao sobrenatural para se fazer crer, Jesus não acreditava, entretanto, com isto haver enganado a humanidade. Renan justifica-o sobre este ponto considerando primeiramente que Jesus era um oriental, pelo que não deve ser estudado e julgado na conformidade das nossas ideias e dos nossos preconceitos. Depois a sua obra pertencia ao número das grandes cousas que se fazem pelo povo; ora, para guiar o povo é necessário revestir suas ideias... "Quando tivermos feito com os nossos escrúpulos mais do que estes heróis fizeram com suas mentiras", diz Renan, "teremos o direito de ser severos para eles... O único culpado, em igual caso, é a humanidade que quer ser iludida."

Há na vida de Jesus dois períodos, ou melhor, duas fases distintas: a princípio Jesus era sereno, inalterável, celeste e vivia quase exclusivamente para a terra em que nascera e que adorava; e se é certo que já a este tempo ensinava e pregava, era unicamente porque a pureza de sua alma era o mais belo dos ensinos. Depois tornou-se agitador e revolucionário; e enquanto cresciam em torno de si as dificuldades, consciente de sua missão, invencível em suas ideias, caminhava direito para a realização de seus fins, sem que nada o alterasse. Esta transição é natural, nem há razão sobre este ponto para a crítica de Caro que vê aí a introdução arbitrária de duas feições contraditórias e opostas na vida e caráter de Jesus. Em vez de contraditório, Renan é, ao contrário, neste ponto profundamente verdadeiro, nem podia deixar de haver diferença do Jesus primitivo para o Jesus dos últimos dias, porquanto de um para outro vai a distância que separa a criança do homem. O sentimento fizera-se ideia, o amor se transformara em paixão violenta. Daí a atividade que desenvolve a energia com que se distingue na luta contra seus adversários, ante os quais tem sempre uma resposta pronta para todas as dificuldades, como uma solução instantânea para os mais graves problemas. Jesus já não é o filósofo, segundo o coração, de Renan, em quem toda a existência é amor; Jesus torna-se, como diz Caro, com estranheza, apocalíptico e milenário; magoa-se e revolta-se ao contato do mundo e

seu *mau humor* contra toda a resistência leva-o a atos inexplicáveis e em aparência absurdos. É o fanatismo que começa, para logo tomar proporções de tal ordem que Jesus, que aliás parecia a princípio isento das paixões características do judeu, chega por fim a exagerar a apaixonada aspereza desta raça.

Mas o que é mais elevado e profundo é o desenlace da tragédia. Jesus torna-se nos últimos dias *"um sombrio gigante* que uma espécie de pressentimento grandioso lançava de mais a mais para fora da humanidade". Mas, por isto mesmo, fica isolado no mundo. O povo revoltado contra o reformador pede a sua morte. Ninguém lhe aponta uma falta, ninguém lhe poderá exprobrar um só erro; mas aquele que se faz portador da lei nova deve pagar com a vida o preço de suas ideias. A questão de Jesus torna-se questão de morte. Jesus passa a ser olhado com terror mesmo por aqueles que o seguem e é assim que começa a fazer-se o vácuo em torno de sua pessoa. Aqueles que o acompanhavam se escondem. Um discípulo o vende, outro o nega. E no momento supremo, quando estava já sobre a cruz, sentindo-se abandonado de todos e de tudo, pensou em si mesmo, refletindo sobre a própria situação, ele que até ali só vivera para pensar na sorte dos outros e, considerando no que se passava em torno de si, ficou ele próprio horrorizado. Foi então que Jesus proferiu estas palavras terríveis que são a única face sombria em sua existência, porque representam o momento do desespero: *Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?*

II. RENAN, CRÍTICO DA TEOLOGIA. O biógrafo de Jesus reflete, como é natural, o crítico da teologia. Renan representa no domínio do pensamento religioso o momento do pessimismo intolerante que tudo destrói, mas nada edifica. Para ele tudo o que tem relação com as religiões estabelecidas e tende a perpetuá-las é superstição e mentira. Mas neste caso pergunta-se: a religião deve desaparecer? Em outros termos: negada a divindade de Jesus, negada a verdade de todas as religiões reveladas, considerada impossível toda e qualquer noção do sobrenatural, ainda resta lugar para Deus na consciência dos homens? Não, diz Strauss, que se declara francamente pelo materialismo; sim, diz Renan, que, ligando-se ao criticismo de Kant, fica imóvel no caos promovido pelo rigor de sua crítica inexorável, sem poder decidir-se entre as tendências opostas do coração e do espírito.

Sou pelas posições definidas, sou pelos que sabem falar com clareza. Prefiro uma negação decidida e franca a uma afirmação nebulosa e incerta. Mas Renan não nos dá, ao que parece, a última palavra de seu pensamento. É assim que, como muito bem observa Vacherot, às vezes condena nos alemães, por exemplo, sua ausência absoluta de religião, como quando diz referindo-se à nova escola religiosa, especialmente a Feuerbach: "Feuerbach e todos os filósofos desta escola declaram sem hesitação que o teísmo, a religião natural, todo o sistema em uma palavra, que admite alguma cousa de transcendente, deve ser posto sobre o mesmo pé que o supernaturalismo. Crer em Deus e na imortalidade é a seus olhos tão supersticioso quanto acreditar na trindade e nos milagres. A crítica do Céu não é, segundo ele, senão a crítica da Terra; a teologia deve tornar-se a antropologia. Toda consideração do mundo superior, todo o olhar lançado pelo homem além de si mesmo e do real, todo o sentimento religioso sob qualquer forma que se manifeste, não é senão ilusão."

Mas isto não o impede de estranhar quase ao mesmo tempo nos alemães exatamente o contrário, isto é, sua incapacidade para a irreligião. É também ele quem diz: "O alemão não é capaz de ser irreligioso; a religião, isto é, a aspiração ao mundo ideal, é o fundo mesmo de sua natureza. Quando quer ser ateu, ele o é devotamente e com uma espécie de unção. Se praticais o culto do verdadeiro e do belo; se a santidade da moral fala ao vosso coração; se toda a beleza e toda a verdade vos reportam ao foco da vida santa; se, aí chegados, renunciais a palavra, envolveis vossa cabeça e propositalmente confundis vosso pensamento e vossa linguagem para nada dizer de limitado em face do infinito, como ousais falar de ateísmo?"[89]

Pondo, porém, de parte estas lacunas, toda a teologia de Renan, se é que há nele alguma teologia, reduz-se ao seguinte: Deus é o princípio vivo do belo, da verdade e do bem, Deus é a categoria do ideal.

Se bem que condene, como vimos, nas flutuações de seu pensamento, o materialismo de Feuerbach, todavia não rara vez Renan fica a pequena distância do ilustre filósofo alemão. Com efeito Caro resume

---

89 Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, pág. 418.

sua teologia nos seguintes termos: "Quanto mais se aperta no detalhe o pensamento de Renan, nos *Estudos de história religiosa*, mais se chega a compreender que ele se resume numa espécie de *religião antropológica*. O homem faz Deus, cria Deus, pensando. Dá este nome ao móvel secreto, interior de todas as suas grandes aspirações. Deus é para ele o tipo mais elevado da ciência, da arte. É o verdadeiro que ele concebe, o belo que ele imagina. É tudo isto, mas não é um ser. É tudo isto, mas não é uma realidade distinta de nós que pensamos: é o espírito do homem refletido no que ele tem de maior, é o coração do homem refletido no que ele tem de mais puro. É sempre o espírito e o coração de homem. É sempre o homem."[90] Se há fidelidade nesta exposição, haverá quem possa negar a influência de Feuerbach sobre Renan? Não parece aí que se trata de uma exposição das próprias ideias de Feuerbach?

Em outra passagem notável, já não é Feuerbach, mas Hegel quem influi sobre Renan. Eis aqui: "O problema da causa suprema nos excede e nos escapa; resolve-se em poemas (estes poemas são as religiões), não em leis, ou se é preciso falar aqui de leis, *são as da física, da astronomia, da história, que são as leis do ser e as únicas que têm plena realidade*." "A verdadeira teologia é a ciência do mundo e da humanidade, a ciência do universal *vir-a-ser*, terminando como culto na poesia e na arte, e acima de tudo na moral." "Na natureza e na história eu vejo muito melhor o divino que nas fórmulas abstratas de uma teodiceia artificial e de uma ontologia sem relação com os fatos. O absoluto da justiça e da razão não se manifesta senão na humanidade: considerado fora da humanidade, este absoluto não é senão uma abstração; considerado na humanidade, é uma realidade. E não penseis que a forma que ele reveste entre as mãos do homem o manche e avilte. Não, não; o infinito não existe senão quando se reveste de uma forma finita. Deus não se faz ver senão em suas encarnações."[91]

Renan passa assim insensivelmente do relativismo de Feuerbach para o absoluto de Hegel. Mas o que é curioso é que em cada livro que publicou obedece a uma influência diversa e apresenta uma concepção diferente de Deus. Nos *Estudos de história religiosa* é Feuerbach quem

90 Caro, *L'idée de Dieu*, cap. II.
91 Renan, *Avenir de la métaphysique*.

o inspira: Deus é o móvel secreto, interior de todas as grandes aspirações do homem, é a consciência que o homem tem de si mesmo. No *Futuro da metafísica* já não é Feuerbach mas Hegel quem dá a palavra de ordem: Deus é o absoluto da justiça e da razão manifestado na humanidade. E ainda no *Futuro das ciências naturais* Renan apresenta outra modalidade teológica: Deus não é, mas será; não é o começo, mas o fim. Em outros termos; em vez de ter sido Deus quem fez o mundo ao contrário é o mundo que, desenvolvendo-se, faz Deus. Deus não é a causa primária, o ponto de partida, mas o último grau, a última fase, o ponto terminal da evolução universal. Ou mais precisamente: Deus é a finalidade do mundo.

Todavia o elemento preponderante, a influência decisiva sobre Renan é a de Kant. É também no kantismo que se inspira Feuerbach, como é igualmente do kantismo que parte a filosofia de Hegel. Mas em Kant há, por via de regra, mais verdade e mais luz que em quase todos os seus sucessores; por isto, tudo se torna mais claro desde que se procura recorrer aos seus próprios termos. Procurando exprimi-la no que tem de mais conforme com a tecnologia de Kant, a teologia de Renan reduz-se unicamente aos seguintes textos: "A humanidade se ilude frequentemente, ou para melhor dizer, se ilude necessariamente sobre as questões de fatos e de pessoas... Mas não se ilude sobre o objeto mesmo de seu culto: o que ela adora é realmente adorável, porque o que ela adora nos caracteres que idealizou é a bondade e a beleza que aí pôs." "Os símbolos significam unicamente o que se quer que eles signifiquem; é o homem que faz a santidade do que crê, como a beleza do que ama." "Uma só cousa é necessária, mas esta encerra o infinito. Tudo o que tem por objeto as formas puras da verdade, da beleza, da bondade moral, isto é, para empregar a palavra consagrada pelos respeitos da humanidade, Deus mesmo, percebido pela inteligência do que é verdadeiro e pelo amor do que é belo, tudo isto é sagrado, tudo isto é digno da paixão das belas almas." "Seria destruir todos os hábitos da linguagem, abandonar a palavra *Deus* que, empregada nas belas poesias e consagradas pelos respeitos da humanidade, tem por si uma longa prescrição. Dizei aos simples de viver de aspirações à verdade moral, e estas palavras não terão para eles nenhum sentido. Dizei-lhes de amar a Deus, de não ofendê-lo, e eles vos compreenderão perfeitamente. Deus, providência, imortalida-

de são velhas, mas boas palavras, um pouco pesadas talvez, que a filosofia interpretará em sentidos de mais a mais sutis, mas que não poderá substituir com vantagem. Sob uma ou outra forma, Deus será sempre o resumo de nossas necessidades supra-sensíveis, a *categoria do ideal,* isto é, a forma sob a qual concebemos o ideal, do mesmo modo que o espaço e o tempo são as categorias dos corpos. Em outros termos: o homem colocado ante as cousas belas, boas ou verdadeiras, sai de si mesmo e, suspenso por um encanto celeste, aniquila sua mesquinha personalidade, exalta-se, absorve-se. O que é isto senão adorar?"[92]

Categoria do ideal – eis a palavra própria. Mas isto, como se vê, é puro kantismo. A palavra categoria vem de Kant e é posta em relação ao ideal na mesma conformidade que o espaço e o tempo em relação aos corpos. A palavra *ideal* referindo-se a Deus vem também de Kant; e a expressão *categoria do ideal* não é cousa diversa do que quer dizer Kant quando trata do que ele chama o ideal da razão pura.

VACHEROT

Vacherot sustenta o princípio da eliminação gradual da religião. Para ele a humanidade, refletindo a vida individual, atravessa três períodos: o da infância, o da mocidade e o da virilidade. No primeiro, predominam a religião e a teologia; no último, a filosofia e a ciência. Quanto ao segundo, é apenas um período de transição. Daí vem que para muitos Vacherot não excede o positivismo. Tobias Barreto, por exemplo, classifica-o entre os positivistas.[93]

Em verdade, esta divisão da história em três períodos, infância, mocidade e virilidade, através dos quais a humanidade passa da religião para a ciência e para a filosofia, não é senão uma repetição da lei dos três estados. Demais Vacherot diz assim: "A religião e a filosofia correspondem a dois momentos, a dois estados distintos da vida intelectual. Pode-se dar muitos nomes ao primeiro e, conforme o grau de madureza do pensamento religioso, chamá-lo infância, adolescência ou poderosa mocidade do espírito humano. Um só nome corresponde ao segundo: é a idade viril da inteligência. O caráter dominante do estado re-

92 Caro, *obr. cit.*, loc. cit.; Renan, *Etudes d'histoire religieuse.*
93 Tobias Barreto, *Questões vigentes,* artigo "A irreligião do futuro".

ligioso é o reinado da imaginação pelo símbolo, e da autoridade pelo dogma; o caráter dominante do estado filosófico é o reinado da razão pura e da liberdade. A correspondência dos termos no duplo desenvolvimento individual e social é perfeitamente exata, e mostra a concordância da experiência histórica e da experiência psicológica. Do mesmo modo que na história do indivíduo, a imaginação é o primeiro e a razão o último grau da evolução do pensamento: assim também, na história geral da humanidade, o movimento intelectual começa pela religião, termina pela filosofia e, no domínio filosófico mesmo, termina pela filosofia crítica e positiva."[94] Ora, esta linguagem não se distingue da linguagem comum dos positivistas. Mas o positivismo de Vacherot, se é que ele realmente é positivista, não é senão o ponto de partida para uma nova metafísica; e de próprio se filia não a Augusto Comte, mas a Kant, com quem sustenta o desenvolvimento indefinido do pensamento e mantém a ideia de Deus.

Para dar uma noção precisa das ideias deste eminente filósofo sobre a matéria em questão, não tenho necessidade de recorrer a outra fonte além do livro de Caro, já citado a propósito de Renan, *L'idée de Dieu.* Aí, o autor, estudando o que chama o *Deus do idealismo,* apresenta em síntese brilhante um quadro completo das ideias teológicas de Vacherot. Eu vou reproduzir aqui integralmente a parte essencial de sua exposição:

"A primeira concepção teológica é a do ser, do ser em si, uno, porque é tudo; infinito, porque é sem limites no tempo e no espaço; absoluto, porque não tem necessidade de nenhuma condição, já para existir, já para obrar; necessário, porque é tal que sua essência implica sua existência; universal, porque compreende a totalidade dos fenômenos. Esta concepção nós a tiramos, por uma oposição forçada, das noções empíricas de fenômeno, de multiplicidade, de relação, de contingência, de individualidade. Deus, a este primeiro grau, ou este primeiro Deus da metafísica, é a síntese, a unidade racional destas concepções do ser em si, do infinito, do universal. Toda a determinação empírica repugna à sua essência. Alma ou corpo, espírito ou natureza, pessoa ou cousa, nenhum ser individual, por maior, por mais puro, por mais perfeito que seja,

94 Vacherot, *La religion,* liv. III, cap. V.

pode conter sua realidade infinita. Ele não é nenhuma das realidades finitas, mas as contém todas, não em poder somente, mas em ato. Neste sentido ele é espírito, mas do mesmo modo que é natureza. É inteligência e vontade; do mesmo modo que é instinto e necessidade. A lei de sua relação com o mundo não é a de causa para efeito. Não há relação deste gênero onde há identidade substancial dos dois termos. Seu verdadeiro nome seria a Vida universal. É nele e por ele que tudo se move, existe e vive, não no sentido mais ou menos figurado em que o diz S. Paulo, mas num sentido exato e literal. O ser infinito não é somente real, é todo o real; é o *Deus vivo.*

"Mas este Deus real, este Deus vivo é realmente Deus? No fundo parece que não é outra cousa senão a *coleção dos atributos metafísicos* do mundo, do mundo considerado como infinito, necessário, universal. Com efeito o próprio Vacherot o chama o Cosmos, não por certo o Cosmos fenomenal, mas o Cosmos racional. O panteísmo contenta-se com esta concepção. Vacherot não se contenta com isto. Não reconhece aí o que a fé do gênero humano saúda pelo nome de Deus. É preciso elevar-se mais alto. Aqui começa a obra própria da teologia.

"O ser universal pode ser considerado sob dois aspectos: em sua realidade e em sua ideia. Sob o primeiro aspecto, é o mundo; sob o segundo, é Deus. A teologia é a ciência de Deus ou do ser perfeito concebido não em seu desenvolvimento real através do tempo e do espaço, mas na pureza ideal de sua essência. A este novo grau, o ser infinito toma os atributos verdadeiramente divinos, a imutabilidade, a independência, a perfeição que os resume todos. Ele torna-se verdadeiramente Deus. Mas para isto precisa passar ao estado ideal. Torna-se Deus; mas sua divindade custa-lhe a realidade. Eis o que é preciso bem compreender."[95]

Neste ponto mostra-se em extremo original a doutrina de Vacherot que vai de encontro ao modo comum de pensar entre os teólogos. É bem conhecido o velho argumento ontológico que deduz da ideia da perfeição a ideia da existência como consequência forçada. Deus é o ser perfeito, logo existe, porque se não existisse faltar-lhe-ia o atributo da existência, e assim não seria perfeito. Vacherot sustenta que

95 Caro, *L'idée de Dieu,* cap. V.

a perfeição é inconciliável com a existência. A realidade é um conjunto de fenômenos que passam, pelo que toda a realidade é imperfeita. Mas neste caso de duas uma: ou Deus não existe ou, se existe, não é o ser perfeito, não é, nem pode ser a perfeição infinita. Como fugir a este dilema? Tirando de Deus a existência para dar-lhe a idealidade. Desenvolvendo esta passagem Caro exprime-se assim: "Idealizar é converter em ideia o objeto de sua concepção. Mas o teólogo, depois de ter idealizado, parece esquecer o que fez. O geômetra não o esquece. Não acontece a ele ser iludido por suas abstrações, realizá-las, considerá-las mais do que como figuras ideais que obteve aplicando a figuras reais o conceito de perfeição e que desde então não têm mais existência fora de seu pensamento. Do mesmo modo o teólogo, quando fala de seu Deus, não deveria nunca perder de vista que não é um ser real que ele define e que sua operação apenas se refere a uma ideia, a uma construção do espírito. Deus é a verdade pura. Outras tantas afirmações que excluem dele a existência. A realidade e a verdade se opõem como dois termos contraditórios. A realidade é viva, concreta, determinada, desenvolve-se no tempo e no espaço; a verdade é a ideia pura, a imóvel perfeição. Está no destino da realidade infinita aspirar eternamente à verdade e à perfeição do tipo sem nunca atingi-la. Está na natureza da verdade nunca cair abaixo de si mesma na dispersão do fenômeno, na mobilidade da forma, na sucessão do tempo e na divisão do espaço. Como a verdade se opõe à realidade, a essência se opõe à existência. A existência se desenvolve no campo infinito da realidade sob a dupla forma da Natureza e da História. A essência tem seu assento no pensamento somente. Essência, tipo, verdade, ideia pura, ideal supremo, perfeição – eis os verdadeiros nomes do Deus procurado pela teologia; eis o Deus sublime que ela degrada, quando o realiza."[96]

Caro parece exagerar o lado fantástico da teologia de Vacherot. Interessado na questão no sentido de fazer prevalecer a teologia espiritualista, é natural que se esforce por dar à exposição de uma doutrina contrária a forma mais própria para pôr em evidência o paradoxo. "Há dois graus do mesmo Deus", diz ele, "ou com mais justiça, há dois deuses nesta teologia. Para distingui-los chamarei a um o Deus real, a outro,

96 Caro, *obr. cit.*, loc. cit.

o Deus ideal." Depois acrescenta: "É preciso escolher para Deus ou o infinito real e vivo que não é perfeito, ou o ser perfeito que não é vivo."[97] Tudo isto vem de jeito para tornar saliente a contradição radical que existe no fundo da doutrina, tornando patente o vácuo de tão estranha teologia. Mas uma cousa não pode deixar de ser reconhecida: é que o Deus de Vacherot não existe, é apenas uma concepção do espírito. É o próprio Vacherot quem o prova quando diz: "O infinito é real, é vivo no universo, no mundo da natureza e do espírito; mas aí não encontram sua perfeita e completa expressão os caracteres próprios da divindade, a beleza, a harmonia, a virtude, a santidade. Aí o espírito adivinha em vez de contemplar estes caracteres, ocultos sob as formas obscuras e incompletas, que ferem a imaginação... O ideal não se mostra em toda a sua verdade senão à luz do pensamento. É no estado de puros inteligíveis que a razão apreende melhor a verdade dos atributos divinos. Mas então este Deus assemelha-se muito a uma abstração? Que importa, se esta abstração é uma verdade?... É o Deus abstrato do pensamento puro, fora do tempo e do espaço, do movimento, da vida, de todas as condições da realidade. É o Deus que em seu transporte de especulação procuram em vão como um ser real Platão, Plotino, Malebranche, Fénelon; o Deus cuja atividade é sem movimento, cujo pensamento é sem desenvolvimento, cuja vontade é sem escolha, cuja eternidade é sem duração, cuja imensidade é sem extensão. Este Deus, que um filósofo contemporâneo representa exilando-o *sobre o trono deserto de sua eternidade silenciosa e vácua*, não tem outro trono senão o espírito, não tem outra realidade senão a ideia."[98]

"O Deus perfeito não é, pois, senão um ideal," conclui Caro; "mas nos é dado como o mais digno objeto da teologia. A obra da teologia é criar a ciência das ideias puras, construir este *mundo inteligível* em que o pensamento achará a luz para esclarecer a filosofia das ciências, em que a alma achará a chama para reanimar uma vontade sempre prestes a desfalecer em face dos obstáculos e das misérias da realidade. – A teologia, entretanto, conquanto especulativa, não é uma ciência independente e isolada. Enriquece-se de todas as conquistas da ciência positiva. Toda a

97 *Obr. cit.*, loc. cit.

98 *La métaphysique et la science,* t. II, págs. 500, 539, etc.

grande lei, toda a grande verdade que passa na cosmologia, passa também na teologia, com esta única diferença, que realidade em uma, torna-se idealidade na outra. Assim deve ser. Deus e o mundo, sendo substancialmente idênticos, as duas ciências que os estudam não podem ser sem relação uma com outra. Uma é a teoria, a outra é a aplicação. A cosmologia é a teologia positiva, a teologia é a cosmologia ideal. O que é preciso bem ver, claramente compreender sem escrúpulo e sem reserva, é que no fundo o objeto destas duas ciências é o mesmo. É um só objeto visto no ideal e na realidade. Deus é a ideia do mundo, o mundo é a realidade de Deus."[99]

Contra esta doutrina duas poderosas objeções podem ser levantadas: a primeira consiste no problema da criação do universo; a segunda está na existência do mal no mundo. Se Deus é a perfeição imóvel, uma simples ideia, como pôde criar o universo, como pôde tornar-se causa ativa? Ao mesmo tempo: se Deus é a perfeição absoluta, como se explica o fato de haver criado um mundo em que existe o mal?

Resposta à primeira objeção: "Àqueles que perguntam como se pode estabelecer a relação que há entre Deus e o mundo, a única resposta é que não há relação entre Deus e o mundo: há identidade. Se Deus e o mundo são um só e mesmo objeto considerado sob dois aspectos diferentes, desde então tudo se explica. A teologia vulgar considera Deus como um obreiro, como um artista trabalhando por bondade ou para sua glória... Este prejuízo se liga ao hábito de transportar para a ordem da teologia as ideias e as imagens do mundo da experiência. O desenvolvimento da vida universal não tem absolutamente nada de comum com a criação de um artista. Deus não é um ser distinto do mundo, concebendo e criando sua obra em um momento determinado. O mundo é seu ato necessário, sua realidade íntima e idêntica com sua essência. O mundo não é uma obra, Deus não é um artista. Deus é inteligência, ao mesmo tempo que poder; é inteligência enquanto espírito, como poder enquanto natureza.

"O Deus-espírito pensa a vida universal, que produz o Deus-natureza. Mas é sempre o mesmo Deus, inteligível em sua ativida-

99 Vacherot, *obr. cit.*, págs. 501, 598; Caro, *obr. cit.*, loc. cit.

de imanente, necessária e instintiva, inteligente na consciência refletida, no pensamento desta atividade."[100]

Resposta à segunda objeção: "Deus e o mundo estando entre si na relação do ideal para a realidade, a imperfeição é essencial ao segundo, do mesmo modo que a perfeição o é ao primeiro. O mal explica-se pela imperfeição de que não é senão a consequência. É uma lei do pensamento que toda a realidade na Natureza e na História, mesmo quando é reconhecida como boa, excelente, parece ainda defeituosa, impura, má à luz do ideal. Onde está o mistério, onde está mesmo o problema? Admirar que toda a causa não traga o sinal da perfeição na vida universal é admirar que tudo aí não seja pensamento puro. Um Deus vivo, causa ativa, não pode subtrair-se à responsabilidade do mal que está em sua obra. O justo que se tortura, a vítima que se imola, o inseto que se esmaga, a flor que se calca aos pés, toda a vida que se extingue, toda a forma que se destrói podem dizer ao Deus Onipotente e infinitamente bom que os criou: por que me deste o ser? O único Deus que não pode ser atingido pelos dardos de Satã é o ideal; o único Céu, onde não podem chegar as queixas de suas vítimas, é o Céu do pensamento. A virtualidade da natureza é infinita, mas ela não termina nunca em atos perfeitos, o que seria contraditório. O real, não sendo o ideal, não pode ser senão uma mistura de harmonia e de desordem, de grandeza e de miséria. Crer que fosse possível o contrário seria fazer confissão de nada haver compreendido do sistema."[101]

100 Caro, *obr. cit.*, loc. cit.
101 Caro, *obr. cit.*, loc. cit.

. . . .

Capítulo XV

RELIGIÃO E TEOLOGIA: ESCOLA ASSOCIACIONISTA

OS REPRESENTANTES do método experimental, os eminentes pensadores ingleses da escola associacionista prometem menos, mas, sem dúvida alguma, nos levam mais longe: pelo menos trazem a questão da esfera da pura abstração para o domínio da experiência e da lógica, esforçando-se por estabelecer os verdadeiros limites do conhecimento. Neles o desmoronamento teológico não é menos radical que nas afirmações decisivas da intuição mecânica do mundo, ou nas dúvidas intermináveis do idealismo; e do inventário que fazem da teologia moderna, eis aqui a que pode ser reduzido o resultado geral: Deus não pode ser conhecido, não se tem dele nenhuma ideia, não se pode formular acerca de sua natureza nenhuma proposição que não seja contraditória e absurda, não se pode mesmo dizer que ele é ou que não é.

É a solução geral de Sócrates: *só sei que nada sei* aplicada ao domínio particular da teologia. E ainda, debaixo de outro ponto de vista, a solução do positivismo; mas neste, a dúvida degenera em negação sistemática, terminando, como se sabe, Augusto Comte, a sua obra, pela estranha concepção de uma teologia sem Deus que tem a pretensão de apresentar como o último grau da evolução universal do pensamento.

Na escola associacionista, que vem de mais longe e é mais modesta, aproximando-se da incomparável singeleza de Sócrates, a crítica é muito mais sábia e profunda e a obra do pensamento tem proporções infinitamente mais vastas. Consideremos, porém, cada um à parte, os dois principais representantes desta vigorosa filosofia: primeiramente Stuart Mill, depois Spencer.

O ilustre autor do *Sistema de lógica,* da *filosofia de Hamilton,* dos *Princípios de economia política* e tantas outras obras notáveis, não se ocupa propriamente dos problemas da religião e da teologia; apenas reproduz e critica sobre estes assuntos a teoria de Hamilton e Mansel; e é tratando de Hamilton que estuda acidentalmente o problema fundamental da existência de Deus, especialmente na parte em que trata da análise que ficou célebre da filosofia de Cousin por Hamilton. Seu estudo é incompleto e fragmentário, podendo-se dizer dele, que comenta e contesta, mas não ensina, que combate e dissolve, mas não instrui, porque não chega a fazer perceber a expressão última de seu pensamento. Mas sente-se que ele obedece a um pensamento oculto, percebe-se perfeitamente que não lhe passa despercebido faltar alguma cousa essencial ao conjunto de suas ideias, que procura atingir um ideal inatingível, que se agita e se aflige por conter o curso de suas ideias nos termos precisos da lógica. Mas, quando passa a estabelecer as suas últimas deduções, vê-se que a dificuldade é imensa; a luz que começava de longe a se fazer perceber fica envolvida na sombra e tudo termina no vácuo.

Isto não é particular a Stuart Mill, é comum a todos os grandes pensadores modernos. Entremos, porém, na análise de suas ideias.

É na *Filosofia de Hamilton* que Stuart Mill submete a exame as matérias que constituem o objeto da teologia, especialmente no capítulo IV, em que se entende com Hamilton a propósito da filosofia de Cousin, e no capítulo VI, em que se entende com Mansel, continuador e principal discípulo de Hamilton, sobre o modo por que este compreende e explica os atributos de Deus.

I. MILL CONTRA HAMILTON. A questão em debate é a seguinte: temos ou não uma intuição imediata de Deus? A palavra deus corresponde no modo comum de falar a esta expressão – *ser absoluto,* como esta outra – *ser infinito.* Assim, a questão pode ainda ser proposta deste

modo: temos ou não uma intuição imediata do ser absoluto ou do ser infinito?

Cousin considerava como elementos necessários de todo o ato de consciência três cousas: um elemento finito, elemento de pluralidade, composto de um *eu* e de um *não-eu,* isto é, o espírito e a matéria, ou, numa palavra, o mundo; um elemento infinito, isto é, Deus; e a relação entre o infinito e o finito, ou entre Deus e o mundo. "Ao mesmo tempo em que temos consciência destas existências (finitas), relativas, múltiplas e contingentes", diz Cousin, "temos igualmente consciência de uma unidade superior que as contém e que as explica; de uma unidade absoluta, enquanto elas são condicionadas, substanciais, enquanto são fenomenais; e causa infinita enquanto elas são causas finitas. Esta unidade é Deus."[102]

O infinito e o finito e a relação entre os dois, ou Deus e o mundo e a relação entre Deus e o mundo – tais são os elementos intuitivos ou dados originais da consciência, segundo Cousin. De todos estes elementos Hamilton só admite o primeiro, isto é, o elemento finito ou a natureza composta de um *eu* e de um *não-eu.* E Stuart Mill, plenamente de acordo com ele sobre este ponto, sustenta que o infinito ou Deus não é dado por intuição imediata na consciência, acrescentando que se sobre semelhante assunto algum conhecimento é porventura possível, isto é, se alguma cousa pode ser conhecida relativamente a Deus, é somente por inferência *a posteriori.*

Todavia, conquanto aceite e proclame com Hamilton que o infinito e o absoluto não podem ser objeto de conhecimento, Stuart Mill nem sempre está de acordo com ele, submetendo suas doutrinas a uma crítica detalhada e intransigente que a ser rigorosamente verdadeira em suas deduções pouco deixa subsistir da filosofia do condicionado. Mas, antes de entrar na apreciação desta crítica, é indispensável determinar a verdadeira significação das palavras *infinito* e *absoluto.*

Isto é tanto mais necessário quanto é certo que uma das maiores dificuldades da filosofia vem da obscuridade dos termos ordinariamente empregados na discussão dos problemas, sucedendo não rara vez que, entre os representantes de ideias aparentemente

---

102 Hamilton, *Discussions,* pág. 9; Stuart Mill, *Filosofia de Hamilton,* cap. IV.

antagônicas, a divergência está menos nos princípios que defendem do que nas palavras de que se servem. Por isto, sempre que tenhamos de entrar na exposição de qualquer doutrina e sobretudo sempre que tenhamos de fazer a crítica de qualquer teoria, é indispensável, antes de qualquer outra cousa, precisar a natureza das questões que vamos submeter a exame, e determinar a verdadeira extensão dos conceitos cujas relações tratamos de estabelecer, sendo de notar que é não rara vez entre os termos mais comuns que mais frequentemente se estabelece a confusão.

Quantas vezes, por exemplo, não nos acontece em nossos centros de literatura tão exageradamente eivados de positivismo, ouvir aliás de pessoas perfeitamente esclarecidas esta afirmação categórica: a metafísica está morta. Entretanto, pergunta-se: mas o que é e em que consiste a metafísica? E não nos sabem responder? E quando alguns se atrevem a tentar defini-la é curioso observar que não se encontram duas pessoas que a compreendam do mesmo modo. É isto que tão frequentemente se vê entre pessoas que não se dão senão acidentalmente e por mera distração ao estudo destes problemas, e o que igualmente se observa entre os autores de longos tratados. Assim para uns, como[103] os escolásticos, a metafísica é a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios: estes remontam à definição de Aristóteles. Para outros é a ciência do ser considerado em absoluto, sendo que nada é mais vago do que isto que nada exprime. Outros definem ainda a metafísica – o conhecimento das cousas sobrenaturais. Mas o que é sobrenatural excede os limites da inteligência, não pode ser objeto do conhecimento. Nestas condições têm razão os sectários do positivismo quando afirmam que a metafísica está morta. Mas a metafísica, como já vimos (Cap. VII, "Metafísica naturalista"), não é nada disto; e o que se deduz desta extrema confusão e deplorável incerteza é a ignorância que ainda se nota quanto à verdadeira e legítima significação desta, como de outras palavras.

Tratando-se da metafísica, nada disto deve parecer estranho, porque o conceito da metafísica é de si mesmo extremamente obscuro. Mas isto se dá do mesmo modo com palavras cuja significação não se acredita, à primeira vista, possa ser posta em dúvida. Assim o direito, o

---

103 No texto *com*.

dever, noções tão comuns; a filosofia, a moral, palavras tão conhecidas, são, não obstante, termos que precisam ser claramente definidos, nem há entre os diferentes autores verdadeiro acordo quanto ao modo por que devem ser interpretadas. Abri um publicista qualquer, abri qualquer tratado de moral: por quantos modos não é interpretado o dever, quantas opiniões divergentes e às vezes até opostas não são apresentadas sobre a intuição do direito? E a palavra liberdade, para terminar com um exemplo decisivo, quantas pessoas a compreendem do mesmo modo? Entretanto, não há palavra em que mais se fale, nem há princípio pelo qual mais se lute.

É a palavra de ordem dos oradores da tribuna política; é o princípio que inflama os patriotas de todos os tempos e de todos os países, a força que faz as revoluções. Mas quantas pessoas saberão dizer com precisão e clareza o que é a liberdade?

Tratando-se das ciências físicas e matemáticas, tudo é claro e preciso, nem há acerca de cada cousa mais de uma opinião e uma ideia. Mas no domínio moral e psicológico, não: tudo é vago e incerto, tudo é indefinido e nebuloso, por tal modo que acerca de cada assunto em rigor não se encontram duas pessoas que pensem absolutamente do mesmo modo. Por quê? Por dois motivos: 1º) porque sobre os fatos de ordem moral e psicológica não há ciência ainda; 2º) porque é tendência geral aplicar a esses fatos o mesmo critério e os mesmos conceitos com que são ordinariamente interpretados os fenômenos físicos, e como isto faz-se violência à própria organização do espírito que, não podendo submeter-se a uma disciplina incompatível com o mecanismo intelectual, deixa o caminho indicado pela razão para entregar-se aos voos desordenados da fantasia.

Daí a falta de precisão, a dubiedade e fraqueza da fraseologia particular da metafísica, sendo de notar que estes defeitos chegam ao último grau nos termos ordinariamente em voga na teologia. Basta considerar que a teologia, tendo por objeto Deus, começa afirmando que Deus não pode ser compreendido, nem mesmo concebido, sendo que é princípio comum entre os teólogos que um Deus que pudesse ser compreendido não seria Deus. Pensa-se que Deus para ser verdadeiramente grande precisa andar sempre envolvido no mistério e se amesquinharia

se se fizesse conhecer. Tudo isto prova apenas uma cousa, a nossa ignorância.

Voltemos, porém, ao ponto essencial da discussão e consideremos em particular as palavras *infinito* e *absoluto*.

Mill se esforça para dar uma ideia precisa da verdadeira significação destas palavras. Quanto à palavra *infinito* todos estão mais ou menos de acordo: é a grandeza sem limites. Igual cousa não sucede com relação à palavra *absoluto*. Cada um a emprega numa significação diferente. Tudo é vago e obscuro e, para dar uma ideia da confusão e incerteza que há sobre este assunto, basta lembrar o exemplo de Hegel que define, como se sabe, o absoluto de dois modos: *o absoluto é o ser, o absoluto é o nada*. Mill faz sentir que a palavra absoluto não tem um só, porém diferentes sentidos. Tais são as principais acepções em que é ordinariamente empregada esta palavra:

Primeira: o absoluto é o contrário do infinito. Tal é mesmo a significação etimológica. Neste sentido o absoluto é o finito, o que foi acabado, o que está completo. A relação entre o infinito e o absoluto é então de oposição.

"Nesta acepção", diz Mill, "afirmar um mínimo absoluto da matéria é negar a divisibilidade infinita da matéria.

"Do mesmo modo pode-se dizer que uma água é absolutamente pura e não infinitamente pura. Não se pode dizer da pureza da água que, qualquer que seja o grau que ela atinja, há sempre um grau maior a atingir. Essa pureza tem um grau absoluto a atingir e pode ser acabada ou completada pelo pensamento, senão em realidade. As substâncias estranhas contidas num vaso d'água não podem ser em quantidade infinita. Supondo que sejam todas retiradas, a água ficará pura, nem se pode conceber que essa pureza possa ser levada mais longe."[104] Assim compreendida a palavra absoluto, é absurdo supor que Deus seja ao mesmo tempo o absoluto e o infinito, a menos que se faça alusão a atributos diferentes, diz Mill.

Segunda: a palavra absoluto sem cessar de querer dizer completo, acabado, pode excluir em todo caso a limitação: é o que sucede

104 Mill, *Filosofia de Hamilton,* cap. VI.

quando se aplica a uma totalidade que não é finita. "Admita-se, por exemplo, um ser de um poder infinito: o conhecimeoto deste ser deve ser infinito se este ser é perfeito; pode-se, pois, sem dar à palavra um sentido inadmissível, dizer que é ao mesmo tempo absoluto e infinito. Neste sentido não há inconsequência, nem inconveniente de espécie alguma em empregar estes dois termos falando de Deus."[105]

Terceira: a palavra absoluto significa o contrário de relativo, e mesmo nesta acepção não tem somente uma, porém, diferentes significações, estando sujeita a tantas variações quanto a palavra relativo.

Quarta: a palavra absoluto quer dizer o que é independente de causa, o que existe por si e não por qualquer outra cousa, o que é por sua própria natureza e não por causa de outra cousa. Aqui, como na terceira acepção a palavra absoluto exprime a negação de uma relação, não da relação em geral, mas de uma relação particular que se exprime pela palavra efeito. Neste sentido o absoluto é o que se chama ordinariamente *causa primeira,* isto é, aquilo que existe por si, e por tal modo que todas as outras causas existem e são o que são, por efeito dessa causa e de suas propriedades. A causa primeira não foi criada, nem tem causa; não recebe de outras causas, nem sua existência, nem seus atributos, é incondicional, existe absolutamente.

De todas estas acepções da palavra absoluto qual é a de Cousin e qual é a de Hamilton? Cousin não faz nenhuma distinção entre o absoluto e o infinito; são uma só e mesma cousa. Hamilton faz do absoluto e do infinito duas espécies de um mesmo gênero, o incondicionado, dando, porém, particularmente à palavra absoluto duas e até três acepções de que somente duas merecem ser consideradas. Tais são: 1º) absoluto quer dizer o que é livre e sem laço, o que é fora de toda a relação, comparação, limitação, dependência, etc.; 2º) absoluto quer dizer *finito,* perfeito, acabado. Neste último sentido, que é aliás o que é adotado exclusivamente por Hamilton, o absoluto é diametralmente oposto ao infinito.

Pondo de parte todas estas significações, o absoluto pode ainda ser compreendido de outro modo e vem a ser: o absoluto é um todo tão grande que não pode ser concebido como parte de um todo maior.

---

105 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.

Neste sentido a palavra absoluto só pode aplicar-se a uma cousa: ao conjunto de tudo o que existe. O absoluto é o todo universal. Mas o infinito sendo a grandeza sem limites pode ser definido do mesmo modo, um todo tão grande que a ele nada pode ser acrescentado, só podendo, portanto, ser igualmente aplicado ao conjunto de tudo o que existe. Neste caso o infinito vem a ser também o todo universal. É nesta acepção que o absoluto e o infinito verdadeiramente coincidem; mas seguramente não é neste sentido que os considera Cousin, nem nenhum dos representantes da teologia.

Explicada por esta forma a significação das palavras, consideremos agora a doutrina fundamental de Hamilton no sentido de mostrar que o infinito e o absoluto não podem ser objeto de conhecimento. Essa doutrina marca uma era memorável na história da filosofia. Stuart Mill a reproduz e comenta. O mesmo faz Spencer. É, pois, uma doutrina que tem uma história e que merece ser conhecida. Spencer extrai do *Ensaio sobre a filosofia do condicionado* de Hamilton a seguinte passagem, que no seu entender contém a substância desta doutrina:

"O espírito não pode conceber e por conseguinte conhecer senão o *limitado* e o *limitado* condicionalmente. O incondicionalmente ilimitado ou o *infinito,* o incondicionalmente limitado ou o *absoluto* não podem positivamente ser concebidos. Não se pode concebê-los senão fazendo abstração das condições mesmas sob as quais se realiza o pensamento; por conseguinte, a noção do incondicionado é puramente negativa do concebível mesmo. Por exemplo, de uma parte, nós não podemos conceber nem um todo absoluto, isto é, um todo tão grande que não possamos concebê-lo como uma parte relativa de um todo maior; nem tampouco uma parte absoluta, isto é, uma parte tão pequena que não possamos concebê-la como um todo relativo divisível em partes menores. De outra parte, não podemos positivamente representar-nos, figurar-nos (porque aqui o entendimento e a imaginação coincidem) um todo infinito; porque não poderíamos fazê-lo senão edificando pelo pensamento a síntese infinita dos todos finitos e para isto seria necessário um tempo infinito. A mesma razão nos impede de seguir pelo pensamento uma divisibilidade infinita de partes. O resultado é o mesmo para a limitação em espaço, em tempo e em grau. A negação e a afirmação

incondicional da limitação, em outros termos, o *infinito* e o *absoluto propriamente ditos*, são, pois, inconcebíveis para nós."

Hamilton continua nestes termos: "Pois que o condicionalmente limitado (que chamaremos, para resumir, o condicionado), é o único objeto possível de conhecimento e de pensamento positivo, o pensamento supõe necessariamente condições. Pensar é condicionar, e a limitação condicional é a lei fundamental da possibilidade do pensamento. Porque do mesmo modo que um cão não pode saltar por cima de sua sombra e que (para servir-me de um exemplo mais nobre) uma águia não pode sair da atmosfera em que gira e que a sustenta, do mesmo modo o espírito não pode exceder a esfera de limitação na qual e pela qual se realiza exclusivamente o pensamento. O pensamento não é senão o condicionado, porque, como dissemos, pensar é simplesmente condicionar. O absoluto não é concebido senão como uma negação da concebibilidade, e tudo o que conhecemos é conhecido como

"Conquis sur l'infini vide et sans forme."

"Nada deve, pois, admirar mais do que ver pôr em dúvida que o pensamento não tem relação senão com o condicionado. O pensamento não pode elevar-se acima da consciência. A consciência não é possível senão pela antítese do sujeito e do objeto do pensamento, conhecidos somente por sua correlação e limitando-se mutuamente; demais tudo o que conhecemos, do sujeito ou do objeto, do espírito ou da matéria, não é nunca senão o conhecimento do particular, do múltiplo, do diferente, do modificado, do fenomenal. A nosso ver, a consequência desta doutrina é que a filosofia, se nela se vê mais que a ciência do condicionado, é impossível. Admitimos que partindo do particular jamais poderemos em nossas mais altas generalizações elevar-nos acima do finito; que nosso conhecimento do espírito e da matéria não pode ser nada de mais que o conhecimento das manifestações relativas de uma existência em si mesma inacessível à filosofia, o que o mais alto grau de sabedoria nos deve fazer reconhecer. É o que na linguagem de S. Agostinho se exprime nestes termos: *Cognoscendo ignorari, e ignoratione cognosci.*"[106]

106 Spencer, *Primeiros princípios,* 1ª parte , cap. IV.

Stuart Mill, que também transcreve integralmente esta passagem, além de muitos outros textos referentes ao mesmo assunto, submete a uma longa análise a doutrina de Hamilton, cuja argumentação geral é por ele decomposta em diferentes pontos de que os mais importantes podem ser indicados em linguagem mais clara nos seguintes termos:

1. Nós não podemos conhecer o infinito e o absoluto porque não podemos concebê-los, e não podemos concebê-los porque as únicas noções que deles podemos ter são puramente negativas. Por outra, o absoluto e o infinito são duas concepções compostas de negações, e uma concepção composta de negações é uma concepção de nada, não é uma concepção.

2. Todo o conhecimento versa sobre cousas múltiplas e diferentes; e esta condição necessária de todo o conhecimento, *a diferença e a pluralidade*, é incompatível com o absoluto que, sendo absolutamente universal, é absolutamente uno. Eis aqui como sobre este ponto se exprime o próprio Hamilton em oposição a Cousin, que, conquanto reconheça a *diferença* e a *pluralidade* como condição necessária do conhecimento, todavia sustenta a possibilidade do conhecimento do absoluto: "A unidade absoluta equivale à negação absoluta da pluralidade e da diferença... A condição sob a qual o absoluto existe e deve ser conhecido é incompatível com a condição sob a qual a inteligência pode conhecer. Com efeito, se supomos possível o conhecimento do absoluto, é preciso que ele se identifique: 1º) com o sujeito que conhece, ou 2º) com o objeto que é conhecido, ou 3º) com a indiferença dos dois. A primeira hipótese e a segunda são contraditórias do absoluto. Porque, neste caso, supõe-se o absoluto conhecido ou como distinto do sujeito que conhece ou como distinto do objeto que é conhecido. Em outros termos, afirma-se que o absoluto é conhecido enquanto unidade absoluta, isto é, como negação de toda a pluralidade, ao passo que o ato mesmo pelo qual é ele conhecido afirma a pluralidade como condição de sua própria possibilidade. De outra parte, a terceira hipótese é a negação da pluralidade da inteligência; com efeito, se o sujeito e o objeto da consciência são conhecidos como um, a pluralidade dos termos não é mais a condição necessária da inteligência. A alternativa é, pois, inevitável: ou o absoluto não pode ser conhecido nem concebido, ou nosso autor

(Cousin) erra em submeter o pensamento às condições de pluralidade e diferença."[107]

Todavia, pressentindo sem dúvida todas estas dificuldades, Cousin, no intuito de pôr o absoluto ao alcance de nosso conhecimento, recorre ao expediente de apresentá-lo sob a forma de uma causa absoluta. Mas a causa absoluta de Cousin não é senão um relativo. Demais o que existe puramente como causa, diz Hamilton, não existe senão em vista de outra causa, não tem seu fim em si, não é senão um meio de atingir um fim... Considerada de uma maneira abstrata o efeito é, pois, superior à causa. Daí resulta que uma causa absoluta depende de seu efeito, sendo que é de seu efeito que ela recebe sua perfeição e mesmo sua realidade. De fato, enquanto uma causa existe necessariamente como causa, depende do efeito como da condição que lhe permite realizar sua existência; e o que existe absolutamente como causa existe, por conseguinte, numa dependência absoluta do efeito para a realização de sua existência. Uma causa absoluta existe somente em seus efeitos, não é, vem a ser, é um ser *in potentia*, não um ser *in actu*. O absoluto não é, pois, quando muito, senão alguma cousa de incoativo e imperfeito.[108]

3. O último argumento de Hamilton e aquele que se pode considerar como decisivo é o que se acha contido no conhecido aforismo: pensar é condicionar. O absoluto e o infinito são as duas formas do incondicionado. Ora, o incondicionado não pode ser conhecido, nem outra cousa se quer exprimir quando diz-se que pensar é condicionar: logo o absoluto e o infinito não podem ser conhecidos, são mesmo a negação de todo o conhecimento.

Todos esses argumentos são, no sentir de Mill, rigorosamente procedentes; mas somente enquanto se considera as abstrações vazias de sentido indicadas pelas palavras absoluto e infinito. Perdem, porém, todo o seu valor quando se substitui a abstração metafísica – absoluto ou infinito – pela expressão concreta mais inteligível, alguma cousa de absoluto ou de infinito. Para que tenha algum sentido, a primeira fórmula, deve exprimir-se nos termos da segunda. Quando se fala de um absoluto no sentido abstrato, ou de um ser absoluto, chamem-no Deus ou

107 Mill, *Filosofia de Hamilton*, cap. IV.
108 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.

como queiram, deve-se logo perguntar: absoluto em quê? A expressão absoluto, por si só, nada significa, é de fato um conceito puramente negativo. O mesmo, porém, não sucede quando se considera um ser absoluto em alguma cousa, absoluto, por exemplo, em bondade, em conhecimento. Neste caso não se tem propriamente uma expressão negativa, nem contraditória.

Consideremos primeiramente a palavra absoluto. "Se a palavra não se liga a atributos de uma certa espécie", diz Mill , "é afastada de seu sentido. O que é absoluto deve ser absolutamente isto ou absolutamente aquilo. O absoluto deve, pois, ser um gênero compreendendo tudo o que é absolutamente alguma cousa – tudo o que possui um atributo em sua plenitude. Por conseguinte, se nos dizem que há um ser, pessoa ou cousa, que é o absoluto – não alguma cousa de absoluto, mas o absoluto mesmo, a proposição não tem sentido, senão supondo-se que este ser possui em sua plenitude absoluta todos os atributos, que é absolutamente bom e absolutamente mau, absolutamente sábio e absolutamente estúpido, e assim por diante."[109]

A concepção de um tal ser é evidentemente absurda, nem para mostrá-lo se torna preciso insistir. Não obstante, há quem já tenha dado à palavra *absoluto* esta significação e admita, em todo o caso, a sua realidade. Hegel, por exemplo, diz assim: "Que espécie de ser absoluto é aquele que não contém em si tudo o que é real, inclusive o mal?" Sem dúvida, diz Mill, e é preciso necessariamente admitir, ou que não há ser absoluto, ou que a lei em virtude da qual duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo não se aplica ao absoluto. Hegel escolhe esta última alternativa e por isto pertence-lhe, entre outros méritos, a honra de que gozará provavelmente na posteridade de ter dado fim logicamente à metafísica transcendental por uma série de reduções *ad absurdissimum*.[110]

Quanto à palavra *infinito*, a teoria é a mesma, *mutatis mutandis*. Esta expressão não tem sentido, senão quando se liga a um atributo particular; deve significar infinito em alguma cousa, por exemplo, em dimensão, em duração, em poder. Todas estas expressões são inteligíveis.

109 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.
110 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.

Mas um infinito abstrato, um ser não somente infinito em um de seus diversos atributos, mas que é o "infinito" mesmo, deve ser não somente infinito em grandeza, mas também infinito em pequenez; sua duração não é somente infinitamente longa, mas também infinitamente curta; ele é não somente infinitamente imponente, mas infinitamente desprezível, e, como seu companheiro, o absoluto, não é senão um conjunto de contradições.

Em conclusão: os argumentos de Hamilton provam que não podemos conhecer o absoluto e o infinito e que estas expressões assim consideradas em abstrato são inteiramente vazias de sentido, são um conjunto de negações, um caos de contradições. O mesmo, porém, não sucede, considerando-se uma realidade concreta enquanto absoluta ou enquanto infinita. Ante esta tese, diz Mill, não procede o raciocínio de Hamilton.

Para estabelecer esta conclusão, Mill faz a refutação detalhada de cada um dos argumentos de Hamilton. Seria, porém, necessário levar muito longe a questão, para acompanhá-lo nesta minuciosa análise. Basta, para dar uma ideia de seu ponto de vista, considerar a refutação do primeiro dos argumentos de Hamilton. Esse argumento consiste no fato de que nossas concepções do absoluto e do infinito são de si mesmas puramente negativas, equivalendo por tal modo a uma concepção de nada. "Mas, se uma concepção é uma concepção de alguma cousa de infinito segue-se daqui que fique reduzida a uma negação?" – pergunta Mill. "Sim, se se trata da abstração vazia de sentido, o 'infinito'. Neste caso, é mesmo puramente negativa, pois que não se forma esta concepção senão suprimindo todos os elementos positivos das concepções concretas classificadas sob esse nome. Mas, em lugar do 'infinito', colocai a ideia de alguma cousa de infinito, e o argumento se desfaz de uma só vez. A concepção de 'alguma cousa de infinito', como a maior parte de nossas ideias complexas, contém um elemento negativo, mas contém também elementos positivos. O espaço infinito, por exemplo; não há nada aí de positivo? A parte negativa desta concepção é a ausência de limites. As partes positivas são a ideia de espaço e a de um espaço maior que qualquer outro espaço finito. O mesmo para a duração infinita: enquanto significa sem fim, não se conhece, nem se concebe sendo negativamente; mas enquanto significa um tempo, e um tempo mais longo que qualquer espaço de tempo dado, a concepção não é negativa. A

existência de um elemento negativo numa concepção não torna negativa a concepção mesma, não faz dela uma não-entidade."[111]

O mesmo quanto ao absoluto. Esta palavra considerada em abstrato, nada significa, é um conceito puramente negativo, representa um conjunto de negações. Assim, porém, não sucede considerando a palavra absoluto em relação a um atributo dado. Então a palavra significa a posse desse atributo em sua perfeição e em sua plenitude. "Um ser absoluto em conhecimento, por exemplo", diz Mill, "é um ser que, rigorosamente falando, conhece todas as cousas. Pretender-se-á que esta concepção é negativa ou que não tem para nós nenhum sentido?"[112]

Mill encerra este debate com as seguintes considerações: "Se se trata de saber no fim desta longa discussão qual pode ser o resultado obtido por Hamilton neste famoso *Ensaio,* responderemos que ele estabeleceu mais completamente talvez do que pretendia, a futilidade de toda a especulação sobre estas expressões vazias de sentido, 'o infinito e o absoluto', noções em si mesmas contraditórias e a que não corresponde, nem pode corresponder, nenhuma realidade. Quanto à incognoscibilidade não do 'infinito ou do absoluto', mas de pessoas ou cousas concretas que possuem infinitamente ou absolutamente certos atributos especiais, eu não posso admitir que Hamilton a tenha provado; e não penso que se possa provar que são incognoscíveis sendo no sentido de que são conhecidas somente em suas relações conosco, e não como números ou cousas em si. Todavia, isto se dá com o finito, do mesmo modo* que com o infinito; com o imperfeito, do mesmo modo que com o perfeito ou absoluto. Hamilton provou somente que não se podia conhecer um ser que não é outra cousa senão o infinito, outra cousa senão o absoluto; e como ninguém supõe a existência de tal ser, mas somente a existência de seres que têm alguma cousa de positivo levando ao infinito ou ao absoluto, esta demonstração não pode ser considerada como uma grande vitória." Assim, pois, segundo Mill, não é na filosofia de Hamilton que se encontra a verdadeira e legítima refutação da filosofia de Cousin. Hamilton não sai vitorioso contra Cousin. Para destruir a doutrina do conhecimento intuitivo

111 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.
112 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.
* Acrescentou-se a palavra *modo*.

de Deus sustentada por este é preciso demonstrar que esta doutrina repousa sobre uma falsa interpretação dos fatos. É o que não se deduz das premissas de Hamilton, que em verdade professa em comum com Cousin a mesma metafísica de que este deduz mui legitimamente a doutrina do conhecimento intuitivo de Deus. Para destruir esta doutrina é preciso partir de mais longe e submeter o conhecimento em geral a uma crítica a que não resiste Cousin, mas a que também não resiste Hamilton, mostrando-se a impossibilidade não somente de uma doutrina do conhecimento intuitivo de Deus, porém de qualquer doutrina intuitiva em geral. Tal é a missão especial da filosofia a que pertence Mill, isto é, da filosofia associacionista ou experimental, segundo a qual não há nenhum conhecimento intuitivo, sendo que todos os fatos da vida mental são ou devem ser explicados como tendo sido gerados pela experiência em consequência da lei da associação das ideias.

Quem conhece alguma cousa da filosofia do condicionado sabe perfeitamente que Hamilton firmou com grande energia o princípio da relatividade, levando ainda mais longe que o próprio Kant a crítica do conhecimento, pois que não admite o infinito e o absoluto, ou Deus, nem mesmo como ideal da razão. Mas, do mesmo modo que em Kant, o que é suprimido pela crítica da razão pura é restabelecido pela crítica da razão prática, assim também em Hamilton, o que é suprimido pela filosofia do condicionado é restabelecido pela crença. E se bem que a crença, segundo Hamilton, não seja bebida na revelação, isto é, no testemunho suposto de um ser sobrenatural, mas em nossas próprias faculdades naturais, todavia, com este expediente de fazer prevalecer a crença, sobre o conhecimento, toda a filosofia do condicionado, no pensar de Mill, fica reduzida a nada ou a uma pura disputa de palavras, desde que o que é excluído do domínio do conhecimento não é eliminado, mas apenas passa para o domínio da crença.

Poder-se-ia supor que esta distinção entre a convicção e a crença não seja em Hamilton mais do que um simples estratagema empregado por ele no intuito de dar combate às ideias comuns sem expor-se ao odioso de uma negação direta. Era, como diz Mill, o que faziam no século XVIII os adversários do cristianismo que depois de haver declarado ser ele uma doutrina contrária à razão, apresentando-o

como absurdo, tinham por costume acrescentar que não tinha isto a menor consequência quanto à religião, pois que a religião era negócio de fé, não de razão. Mas aqui não acontece assim. Hamilton fala com conhecimento de causa; estabelece princípios novos como um complemento necessário à filosofia do condicionado e coloca ao lado da convicção a crença como fonte de conhecimento. "A esfera de nossa crença", diz ele, "é muito mais extensa que a esfera de nosso conhecimento, e, por conseguinte, quando eu nego que possamos conhecer o infinito, estou longe de negar que acreditemos nele e que seja para nós uma necessidade e um dever essa crença. Eu tomei mesmo o cuidado de demonstrá-lo ao mesmo tempo pelo raciocínio e pela autoridade."

"Santo Agostinho disse muito bem: nós sabemos o que repousa sobre a *razão,* e cremos o que repousa sobre a *autoridade*; porque os dados originais da razão não repousam sobre a razão, mas são necessariamente aceitos por ela sobre a autoridade do que lhe é superior. Estes dados são, pois, de uma maneira rigorosa, crenças ou verdades. Nós somos, pois, obrigados, em última alçada, a admitir, filosoficamente falando, que uma crença é uma condição primeira da razão, e não que a razão é o fundamento da crença. Somos obrigados a abandonar o orgulhoso aforismo: *Intellige ut credas* de Abélard, para contentar-nos com o humilde *Crede ut intelligas* de Anselmo."[113]

Não é necessário reproduzir outros textos para fazer ver que esta doutrina está exatamente nas mesmas condições que a chamada teologia moral de Kant. Hamilton combate pela filosofia, mas restabelece pela crença as ideias fundamentais da teologia; e de tudo só se deduz uma cousa: é que Hamilton como Kant reconhecia a necessidade fundamental da religião; mas não podendo fugir ao reconhecimento da incompatibilidade de todas as religiões com a crítica moderna do conhecimento, e nada podendo conceber em condições de substituí-las com vantagem, apelava para a crença como um último refúgio ao sentimento religioso.

Refutando esse modo particular de compreender a crença, Mill observa que na linguagem ordinária a crença efetivamente se distin-

113 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.; Hamilton, *Letter to M. Calderwood. Appendix to Lectures* II, págs. 530-531; *Dissertations sur Reid,* pág. 760.

gue do conhecimento, mas somente neste sentido: que por conhecimento se entende uma convicção completa, ao passo que a crença é uma convicção restrita e incompleta. Em outros termos: cremos quando a prova é provável (como no caso de um testemunho), e conhecemos ou sabemos quando a prova é intuitiva ou deduz-se de premissas intuitivas: por exemplo, nós cremos que há um continente que se chama a América, mas sabemos que somos vivos, que dois e dois fazem quatro, que a soma de dois lados de um triângulo é sempre maior que o outro lado.

Eis uma distinção prática, diz Mill; mas para Hamilton são as convicções intuitivas que são as crenças, e destas dependem e derivam as que compõem nosso conhecimento. E acrescentando que se uma igual distinção chega a passar por um princípio fundamental de filosofia, tornando-se o principal título de glória de um sistema metafísico, isto apenas prova até que ponto as puras formas da lógica e da metafísica podem cegar os homens sobre a sua falta de realidade, conclui nestes termos: "A questão que nos ocupa não é saber se a distinção entre o conhecimento e a crença é racional, mas se esta distinção pode intervir no debate entre Hamilton e Cousin sobre o infinito e o absoluto, e se Hamilton tem o direito de restituir a estes objetos sob o nome de crença, a certeza relativa que rejeita sob o nome de conhecimento. Eu digo que o infinito e o absoluto de que Hamilton quis demonstrar a incognoscibilidade, por que se compõem de contradições, não são mais objetos possíveis de crença que de conhecimento; digo que um espírito que compreende o sentido das palavras não pode professar a seu respeito senão a não crença. De outra parte, há infinitos e absolutos não contraditórios que são objetos possíveis de crença, são as realidades concretas que podem ser consideradas como infinitas ou absolutas em certos de seus atributos. Quanto a estas realidades concretas, sustento que Hamilton nada fez no sentido de provar que não podem ser conhecidas pelos meios que nos fazem conhecer as outras cousas, a saber, suas relações conosco. Quando, pois, ele afirma que, conquanto não possamos conceber o infinito, todavia 'cremos, somos forçados a crer e devemos crer nele', eu respondo que não se crê, não se é forçado a crer, nem se tem o dever de Hamilton, não pode ser conhecido; e se nele não se crê, não é pela razão de que não pode ser conhecido, mas porque devemos saber

que não existe, a menos que se sustente com Hegel que o absoluto não está sujeito à lei de contradição, mas que é ao mesmo tempo um ser real e uma síntese de elementos contraditórios."[114]

II. MILL CONTRA MANSEL. As ideias de Mansel são as mesmas de Hamilton. Apenas Mansel dá maior desenvolvimento à filosofia do condicionado, aplicando-a particularmente aos problemas da religião. Parte do princípio da relatividade do conhecimento e afirma que um ser absoluto ou infinito não pode ser objeto de conhecimento, nem é acessível às nossas faculdades, estabelece, que não podemos conceber nem conhecer Deus nem fazer a respeito dele nenhuma ideia que não seja contraditória. Não obstante, temos o direito de crer e somos obrigados a crer nele, de modo que, se uma religião qualquer nos é apresentada que professe sobre Deus uma doutrina particular, nossa adesão ou nossa oposição a essa religião deve depender unicamente das provas de sua origem divina. De modo que não compreendemos nem poderemos jamais compreender Deus; seus intuitos não são nossos intuitos, nem nos é dado perscrutar seus desígnios nem julgá-los. Mas nada disto poderá destruir a crença que devemos ter em sua existência e em sua infinita bondade.

Estas ideias são as de todos os outros teólogos e nenhum teísta as contestará, pois que todos reconhecem que Deus excede os limites do conhecimento humano. Mas o que é novo, o que é original e, no pensar de Mill, deve ser combatido seriamente, porque pode ter consequências morais mais funestas do que qualquer outra das doutrinas que ainda hoje circulam, é que este modo de pensar é dado como uma dedução, um corolário necessário das ideias mais avançadas da filosofia moderna, da verdadeira teoria das faculdades do espírito humano.

Sobre este ponto, nada é preciso acrescentar contra Mansel ao que já ficou dito contra Hamilton, pois que os princípios de Mansel são aqui os mesmos de Hamilton. Há, porém, uma teoria de Mansel que merece uma crítica especial por parte de Mill: é a teoria dos atributos de Deus.

---

114 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.

É mui natural supor que quando se diz que Deus é justo, sábio e misericordioso, são estas palavras justo, sábio e misericordioso empregadas com a mesma significação que se tratando do homem, com esta diferença: que em relação a Deus as mesmas palavras são elevadas a um grau infinito. Costuma-se mesmo dizer que todas as qualidades excelentes de que temos consciência no homem devem necessariamente existir da mesma maneira, porém em um grau mais elevado, no Criador. Assim Deus é mais sábio, mais justo, mais misericordioso que o homem; mas, por esta mesma razão, sua sabedoria, sua justiça e misericórdia nada devem conter de incompatível com os atributos correspondentes tais como são no homem.

Não obstante, é contra uma doutrina formulada por ele exatamente nestes termos,[115] e que apresenta como um produto do que ele chama o racionalismo vulgar, que Mansel se julga autorizado a protestar energicamente. "Representando Deus, segundo o modelo da mais alta moralidade humana", diz ele, "não podemos explicar todos os fenômenos que nos apresenta o curso de sua providência natural. Os sofrimentos físicos infligidos, o mal moral permitido, a adversidade dos bons, a prosperidade dos maus, os crimes dos culpados, produzindo a ruína dos inocentes, a manifestação lenta e a distribuição parcial do conhecimento moral e religioso no mundo – eis fatos que sem dúvida podem conciliar-se, não sabemos como agora, com a bondade infinita de Deus, mas que certamente não se explicam, supondo que o tipo único e suficiente desta bondade é a bondade limitada do homem."[116] Disto resulta que os atributos de Deus não são somente diferentes em grau, mas ainda em essência, dos atributos humanos. É assim que, segundo uma imagem empregada pelo próprio Mansel, "se uma criança pode iludir-se quando julga as ações do homem, do mesmo modo o homem pode iludir-se quando julga as ações de Deus".

Estas ideias são combatidas por Mill, que protesta contra Mansel do mesmo modo que Mansel protesta contra seus adversários; e resistindo, segundo diz ele, em nome de um princípio de lógica e moralidade reconhecido por todos, é forçoso reconhecer que seus argumen-

---

115 Mansel, *Limits of religions thought,* pág. 28; Mill, *Filosofia de Hamilton*, cap. VI.
116 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.; Mansel, *obr. cit.*, prefácio da 4ª edição, pág. 26.

tos são rigorosamente procedentes. Tudo reduz-se ao seguinte: se os atributos divinos não correspondem à significação das palavras com que os representamos e diferem essencialmente dos atributos a que correspondem estas palavras tratando-se do homem, por certo não temos o direito de representá-los por estas palavras. As palavras *justo*, *sábio* e *misericordioso* têm uma significação clara e precisa e não devem ser empregadas senão para significar o que realmente significam. Se empregando-as em relação a Deus queremos significar cousa diversa e não as mesmas qualidades que representam no homem, consideradas somente em um grau mais elevado ou infinitamente mais elevado, não temos nem ao ponto de vista filosófico nem ao ponto de vista moral o direito de afirmá-las. "Se se diz que as qualidades são as mesmas", diz Mill, "mas tendo sido elevadas ao infinito não podemos concebê-las, concedo que não possamos concebê-las de uma maneira adequada, em um de seus elementos, o infinito. Mas podemos concebê-las em seus outros elementos que são os mesmos no infinito que no finito. Uma cousa levada ao infinito deve ter todas as propriedades da mesma cousa finita, à exceção das que dependem de sua limitação."

Mill esclarece em seguida estas considerações, fazendo aplicação de sua doutrina ao conceito do espaço. Quem pode supor que o espaço infinito é uma cousa essencialmente diferente do espaço? É certo que o espaço infinito não pode ser cúbico ou esférico, não pode ter esta ou aquela figura, porque a figura é uma maneira de ser limitada. Mas em todo o caso não se contesta que o espaço infinito tenha todos os caracteres de espaço, que nele seja sempre possível o movimento, não se supõe que nele se possa atingir uma região sem extensão, que nele se possa imaginar um triângulo que tenha um lado maior que a soma dos outros dois.

Pode-se dizer a mesma cousa, por exemplo, da bondade infinita. "O que lhe pertence, como infinito ou como absoluto, eu não pretendo saber", diz Mill, "mas o que sei é que a bondade infinita deve ser a bondade, e o que não é compatível com a bondade não o é com a bondade infinita". Consideremos Deus. "Se atribuindo a bondade a Deus", diz Mill, "eu não entendo por isto o que se entende por bondade, mas um atributo incompreensível de uma substância incompreensível, uma qualidade talvez inteiramente diferente da que amo e venero, e que mesmo, se-

gundo Mansel, lhe deve por caracteres importantes ser oposta, por que motivo sou obrigado a chamá-la bondade e que razão tenho para venerá-la? Se eu nada conheço desse atributo, não posso dizer que ele é digno de veneração. Dizer que a bondade de Deus pode ser de uma espécie diferente da bondade do homem não é, pouco mais ou menos, dizer que Deus não é talvez bom? Pôr nas palavras o que não se tem no pensamento chama-se, em linguagem polida, uma falsidade moral."[117]

Mill conclui nestes termos: "Se em lugar de anunciar-me 'a boa nova' de que existe um ser que possui a um grau inconcebível todas as perfeições que o espírito humano, o mais elevado, pode conceber, me explicam que o mundo é governado por um ser cujos atributos são infinitos, mas de tal modo que nada podemos saber de seus atributos, nem dos princípios de seu governo, a não ser que 'a mais alta moralidade humana que podemos figurar não lhes serve de sanção'; se disto me chegam a persuadir, eu suportarei, como puder, a minha sorte. Mas quando me dizem que devo crer neste ser e ao mesmo tempo dar-lhe os nomes que exprimem e afirmam a mais alta moralidade humana, a isto claramente me recuso. Qualquer que seja o poder deste ser sobre mim, há uma cousa que ele não pode fazer, é forçar-me a adorá-lo. Eu não chamarei bom a um ser que não é o que eu quero exprimir por esta palavra quando a aplico a meus semelhantes; e, se um tal ser tem o poder de condenar-me ao Inferno pelo crime de não o haver chamado bom, eu irei para o Inferno."[118]

117 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.
118 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.

. . . .

Capítulo XVI

RELIGIÃO E TEOLOGIA: AINDA A ESCOLA ASSOCIACIONISTA

PONDO de parte os teólogos da velha escola, os defensores da teologia cristã, podem os filósofos, que direta ou indiretamente se ocupam da divindade, ser classificados na seguinte ordem:

Materialistas – que negam em absoluto a existência de Deus. Para estes a matéria é o único princípio, o único ser necessário. O pensamento é apenas um acidente da força. Tudo se explica mecanicamente: não há Deus nem finalidade no mundo.

Positivistas – que, considerando insolúvel o problema da criação do universo, deixam de lado como inacessível ao espírito humano a questão da existência de Deus, que é para eles, senão um absurdo, pelo menos uma inutilidade. O que pode ser conhecido é exatamente o que é estudado pelo materialismo, isto é, o movimento, o puro mecanismo.

Idealistas – que, ligando-se a Kant, consideram Deus um simples ideal da razão a que não corresponde nenhuma realidade exterior. Deus é a categoria do ideal, diz Renan. E Vacherot diz mais ou menos a mesma cousa nestes termos: o ser universal pode ser considerado sob dois aspectos: em sua realidade e em sua ideia. Sob o primeiro aspecto é o mundo, sob o segundo, é Deus.

Resta considerar as duas escolas: crítica e associacionista. Estas são de fato as duas correntes do pensamento, as duas grandes formas da metafísica moderna. Mas não são propriamente duas concepções, dous sistemas filosóficos, porém dois processos lógicos, dois métodos a que estão subordinadas todas as concepções e todos os sistemas; e o materialismo com o idealismo em particular não são senão duas modalidades que podem existir tanto no associacionismo como no criticismo. E para prová-lo, basta considerar o seguinte:

Quanto ao associacionismo, que os dois principais representantes deste sistema são Stuart Mill e Spencer. Entretanto, Stuart Mill é idealista, e Spencer, realista.

E quanto ao criticismo, que vindo este sistema de Kant, sucede que Kant continha já em gérmen o realismo e o idealismo: é de Kant que nasce, por um lado, o idealismo com Fichte, Schelling e Hegel; e por outro lado, o realismo com Fries, Herbart, Beneke, e em um grau mais elevado Vogt, Moleschott, Buchner, e mesmo Haeckel com a sua intuição mecânica ou monismo naturalístico. E foi só depois do idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, e do realismo de Fries, Herbart e Beneke, ambos nascidos diretamente de Kant, que Schopenhauer, reagindo contra estas duas tendências opostas, restabeleceu no kantismo o princípio da relatividade do conhecimento sacrificado pelos exageros do idealismo e sobretudo pelas aberrações da filosofia de Hegel, inaugurando por tal modo esta outra ordem de investigações cuja última manifestação é o monismo filosófico de Noiré.

Acabamos de ver no capítulo anterior, quanto ao método associacionista a que se reduzem as ideias de Stuart Mill. Consideremos agora Herbert Spencer.

Herbert Spencer é um dos grandes pensadores do século. Mill não hesita em colocá-lo no número dos maiores, acrescentando que pela solidez e caráter enciclopédico de seus conhecimentos está perfeitamente nas condições de ser tratado de igual a igual com o fundador da filosofia positiva.[119] É uma glória europeia, e nenhuma grande questão, das

119 Compreende-se perfeitamente a razão desta comparação, conhecido o respeito que tinha Stuart Mill por Augusto Comte e lembrado o fato de que, quando Mill se expressava por este modo, Augusto Comte estava no apogeu de sua glória.

que tornam tão agitado o espírito moderno, deixou de ser por ele estudada e de modo original e fecundo. Lewes, ocupando-se dele, pergunta se jamais apareceu em Inglaterra um pensador mais eminente, conquanto só o futuro possa determinar o seu lugar na História.

Os próprios positivistas não negam seu alto valor filosófico, mesmo os positivistas brasileiros, a não ser alguns mais intransigentes e estreitos que levam a tal ponto o seu fanatismo por Comte que parecem desconhecer tudo o mais além dele, considerando-o espírito superior a todos os espíritos, negando a todos o direito de criticar-lhe as doutrinas.

Pode-se com toda a segurança afirmar que ele pertence ao pequeno número dos que não se limitam a reproduzir o que outros fizeram. Criou um sistema e suas obras, que são numerosas, constituem um edifício monumental, havendo não somente harmonia na forma, como perfeita unidade de pensamento. Grant Allen considerava-o a maior encarnação da filosofia evolucionista. Ribot diz dele: "É um espírito formado e disciplinado pelas buscas científicas; faz mais do que dissertar sobre o método: pratica-o." Darwin o chama *the great philosopher*. E, tratando de sua concepção filosófica, diz Huxley: "A única exposição completa e metódica, que conheço da teoria da evolução, acha-se no *Sistema de filosofia* de Herbert Spencer, obra que devem cuidadosamente estudar todos aqueles que desejam instruir-se sobre as tendências atuais do movimento científico."

Merecem sem dúvida grande respeito juízos emitidos por tão altas autoridades, mas isto por certo não deve impedir-nos a cada um de nós de, por nossa vez, emitir as nossas impressões pessoais. Quanto a mim admiro a profundeza e a extensão dos conhecimentos de Spencer que de tudo tratou e em tudo foi mestre; mas há em seu modo de escrever, na coordenação de suas ideias, um não-sei-quê de nebuloso que não me agrada. Não é que não seja claro. Neste sentido seria injustiça acusá-lo, sendo que em suas obras a demonstração é precisa e a exposição geral perfeitamente metódica. Mas fica-se cansado estudando-o. Há talvez superabundância de provas ou preocupação de meter à força o assunto na cabeça do leitor. Spencer acumulara uma quantidade enorme de conhecimentos e deixa-os inconscientemente escapar na ilustração das doutrinas que expõe, ou, a não ser assim, desconfia da inteligência do leitor e repete-lhe fatos e mais fatos. Não é sem trabalho que se chega ao fim de

seus grossos volumes e, se bem que nenhum capítulo deixe de ser sem interesse pela maneira curiosa por que todos se prendem à doutrina geral, é uma leitura que fatiga a de Spencer.

É verdade que a ciência é trabalhosa, mas pode-se fazê-la menos dura, tornando-a mais harmônica. Spencer é áspero. Não é espírito para preocupar-se com o rendilhado da frase; mas é preciso atender que a palavra tem também uma espécie de poder mágico e é preciso ter arte em manejá-la. Presta-se de modo admirável às construções originais do conhecimento intuitivo e é então que verdadeiramente se conhece a sua força. Spencer liga-se de preferência a fórmulas abstratas. É por isto que a sua leitura fatiga. Não nos acontece a mesma cousa quando lemos Haeckel, Stuart Mill, Schopenhauer. Em Stuart Mill o pensamento manifesta-se com muito mais lucidez. É a razão por que não vacilo em preferi-lo a Spencer. Spencer produziu mais; Mill produziu melhor. Spencer é mais arquitetônico; Mill é mais verdadeiro e mais claro.

Comparando-os, poderei empregar uma imagem, que me tornará mais claro o pensamento. Suponhamos que a consciência possa ser imaginada como corpo. Não há constrangimento em pensá-la deste modo. Cheguemos mesmo a determinar-lhe a forma: suponhamos que a consciência é um lago. Neste caso, querendo estudá-la, Spencer observa do alto, lendo através das águas o que se acha escrito no fundo. Mill não se limita a essa observação exterior: mergulha no lago, procurando observar diretamente ou, antes, procurando apalpar os objetos. Um vê de longe, esforçando-se por dar uma ideia precisa da forma exterior do fenômeno; o outro estuda o fenômeno por sua face subjetiva e se esforça por compreendê-lo e explicá-lo em seus elementos mais íntimos. Spencer, considerando a alma um produto da natureza, procura explicá-la, explicando a gênese dos nervos; Mill leva a crer que ao lado da matéria está sempre o espírito e que ambos, matéria e espírito, são indestrutíveis e eternos como propriedades fundamentais da substância intangível de que resultam as combinações indefinidas do cosmos. Spencer mais imponente; Stuart Mill mais luminoso.

O sistema de Spencer será objeto de uma análise especial na segunda parte deste trabalho.

Consideremos, porém, desde logo o seu ponto de vista no que diz respeito particularmente ao problema religioso.

Sobre este assunto são já muito conhecidas as suas ideias, pelo que limitar-me-ei apenas a um ligeiro apanhado. Não há quem, tendo alguma noção do movimento intelectual hodierno, desconheça o livro de Spencer publicado sob o título de *Primeiros princípios*. É a obra que serve de base ao sistema spenceriano e, ao que penso, a mais notável de Spencer, depois dos *Princípios de psicologia*. Pois a primeira parte deste livro tem por objeto o *incognoscível*, e o estudo a que é submetido o incognoscível não é senão uma crítica da religião.

Logo à primeira vista nota-se uma grave irregularidade, e esta verifica-se do próprio título do objeto em debate: o *incognoscível*. Pois como é que se pode submeter a uma longa análise aquilo que antes de qualquer indagação se admite por hipótese que é incognoscível? Se se trata de uma cousa que não é susceptível de conhecimento, que não pode ser observada nem conhecida, para que estudá-la? A expressão *teoria do incognoscível*, se é que já foi empregada, envolve uma contradição nos termos, pois supõe-se aí uma teoria, isto é, qualquer conhecimento daquilo que não é susceptível de conhecimento algum.

Todavia, o estudo de Spencer não é aqui propriamente contraditório, pois que, dividindo o domínio da existência em duas regiões – a do incognoscível e a do cognoscível, é certo que ele escreve em diversos capítulos um grande número de páginas sobre o incognoscível; mas em vez de firmar qualquer doutrina sobre o incognoscível, limita-se a lançar as bases de uma nova crítica da razão, esforçando-se por indicar os limites do conhecimento. Sobre o incognoscível propriamente dito apenas afirma que ele existe; mas ninguém poderá deduzir de suas investigações o que é nem como é; e se bem que o conceito do incognoscível seja por ele apresentado como um conceito positivo, todavia, nenhuma influência exerce sobre o resto de suas doutrinas, nem sobre a teoria da evolução em geral, nem sobre as ideias que defende no domínio biológico e psíquico, nem mesmo na moral onde Spencer parece obedecer exclusivamente à intuição mecânica, filiando-se com pequenas modificações aos princípios gerais do utilitarismo.

Mas, tratando de deduzir a noção do incognoscível, Spencer faz um minucioso estudo sobre a natureza essencial da religião, e neste estudo ao mesmo tempo que parece sustentar, por um lado, que toda a religião, mesmo o monoteísmo mais espiritual, não passa de uma

transformação subtilizada da teologia ingênua dos selvagens, por outro lado acredita poder encontrar o verdadeiro fundamento do sentimento religioso, de modo a lançar as bases de uma paz real e permanente entre a religião e a ciência. Tal é a parte mais curiosa e mesmo mais original de seus estudos no que tem relação com os problemas particulares da religião.

"De todos os antagonismos que se elevam entre as crenças", diz ele, "o mais antigo, o mais profundo, o mais grave e o mais geralmente reconhecido é o da religião e da ciência. Começou quando a descoberta das leis mais simples das cousas mais comuns impôs um limite ao fetichismo universal, que tinha até então reinado sobre os espíritos. Existe por toda a parte, em toda a extensão do conhecimento humano, desde a interpretação dos fatos mais simples da mecânica até os fenômenos mais complicados da história das nações."[120]

Esse antagonismo vem de longe. Tem suas raízes nas profundezas mesmas da natureza, prende-se a diferenças radicais nos hábitos intelectuais das diversas ordens de espíritos e os representantes da ciência não o desconhecem, como não o desconhecem os defensores da religião. E como de um e outro lado há intolerância e fanatismo, acontece que entre os defensores da Igreja muitos são os que votam ódio de morte aos livres-pensadores, do mesmo modo que entre estes não poucos são os que em tudo revelam pelas cousas da religião o mais profundo desprezo.

Draper escreveu um livro notável sobre os conflitos da religião e da ciência, fazendo a história destas duas forças humanas desde a origem do cristianismo até a época presente. Os principais conflitos de que trata versam em diversas épocas da História sobre os seguintes assuntos: a unidade de Deus, a natureza da alma, a natureza do mundo, a idade da Terra, o critério da verdade, o governo do universo. Começava a luta muitas vezes como simples divergência no próprio seio da congregação dos fiéis e, refletindo fora na política, tomava corpo e crescia, levantando partidos opostos que invariavelmente terminavam passando da lógica das discussões para a lógica das armas, vencendo afinal quem dispunha de mais força. E fazendo sempre sentir, como partidário da

120 Spencer, *Primeiros princípios*, parte I, cap. I.

ciência que é, que a religião é um embaraço, um estorvo ao desenvolvimento do pensamento, Draper termina anunciando entre a ciência e o catolicismo uma crise próxima que chega a ser por ele apresentada nestes termos: "Não há ninguém que, conhecendo o estado atual dos espíritos na cristandade, possa dissimular que uma crise intelectual e religiosa está próxima. Sobre todos os pontos do horizonte o céu se obscurece; de todos os lados ouvimos soprar a tempestade. Na Alemanha, o partido nacional se coloca em ordem de batalha contra o ultramontanismo; na França, os homens de progresso lutam com os homens de imobilidade, neutralizando assim as forças e destruindo a supremacia deste grande país; na Itália, Roma pertence a um soberano posto fora da Igreja. O Papa, fingindo ser prisioneiro, fulmina do alto do Vaticano seus anátemas e no meio das provas multiplicadas de seus erros proclama sua infalibilidade. Um arcebispo católico anuncia, com verdade, que a sociedade civil da Europa parece destacar-se publicamente do catolicismo. Em Inglaterra e na América, as pessoas religiosas percebem dolorosamente que as bases intelectuais da fé estão minadas pelo espírito do século, e preparam-se, como podem, para o desastre que preveem."[121]

Schopenhauer explica esse antagonismo, considerando a religião e a filosofia como as duas formas fundamentais da metafísica. É assim que, depois de esclarecer o conceito da metafísica, no seu entender, "esse modo de conhecimento que excede a possibilidade da experiência, a natureza, os fenômenos dados, para explicar aquilo por que cada cousa é condicionada em um ou outro sentido; em outros termos, para explicar o que há atrás da natureza e a torna possível"; ou ainda: para elevar-se ao estudo da *cousa em si*, observa que a metafísica se produz por duas formas: a religião e a filosofia. A religião é a metafísica do povo; a filosofia é a metafísica do sábio.

Deixando de parte a intuição metafísica de Schopenhauer com a qual é desnecessário observar que me acho em franco desacordo, vê-se que o modo por que ele compreende a religião e a ciência dá uma ideia precisa da importância do debate e sobretudo faz sentir o alto valor social da religião. É certo, porém, que, ao que se deduz de suas investigações, estas duas formas fundamentais do conhecimento ainda

121 *Conflitos da religião e da ciência,* cap. XII.

continuam e continuarão a fazer-se uma guerra de morte. É que nascem de duas fontes inteiramente opostas no homem. Uma nasce de princípios internos, outra, de um princípio exterior. A filosofia é o resultado da reflexão, do juízo e da experiência, em uma palavra, do esforço individual; sua rival nasce da revelação. Não poderá, pois, entre elas haver uma conciliação duradoura e real: uma é um produto da atividade, a outra é um sonho.

Spencer pensa de modo contrário. Para ele a batalha sem fim que se tem ferido em todos os séculos sob as bandeiras da religião e da ciência teve por efeito produzir uma animosidade que por desgraça impede um partido de apreciar o valor do outro. Essa batalha, diz ele, sobre um maior teatro e com mais violência que qualquer outra controvérsia, realiza uma fábula de uma moralidade profunda, a destes cavalheiros que combatiam pela cor de um escudo de que cada um via uma face diferente. Cada combatente, não vendo bem o escudo senão a seu ponto de vista, acusava o outro de tolice ou de má-fé, porque não o percebia sob o mesmo aspecto; o que faltava a cada um era a franqueza de passar-se para o lado de seu adversário a fim de verificar como é que ele via o escudo de modo diferente.[122] É o que sucede com os representantes da religião e da ciência. Cada um vê as cousas a seu modo, cada um considera o universo somente por um de seus aspectos e através de um prisma particular e exclusivo. Entretanto é preciso que haja verdade dos dois lados do debate, diz Spencer. Com efeito, observando-se em todas as suas fases a história da humanidade, verifica-se, por um lado, que a religião, existindo em todos os tempos e em todos os povos, é a expressão de um fato universal. Por outro lado é quase inútil observar que a ciência é um grande sistema de fatos, que vai sempre crescendo e cada vez mais se purifica de seus erros. É força, pois, reconhecer que a religião e a ciência se fundam ambas na própria natureza, que repousam ambas sobre a realidade. E se efetivamente repousam sobre a realidade, é preciso que haja entre ambas uma harmonia fundamental, pois que não se pode admitir a hipótese de duas ordens de verdades em oposição absoluta e perpétua.

---

122 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

É o que, segundo Spencer, não se poderia conhecer senão por uma espécie de maniqueísmo que ninguém ousa confessar; e se bem que Spencer reconheça que no fundo das declamações clericais há a ideia de que a religião é de Deus, ao passo que a ciência é do Diabo, em todo o caso sustenta que o fanático mais violento não ousaria afirmá-lo positivamente; e a menos que se queira sustentar essa doutrina, é preciso admitir que sobre um aparente antagonismo há entre a religião e a ciência um completo acordo. "É preciso, pois, que cada partido", conclui Spencer, "reconheça nas pretensões do outro verdades que não é permitido desdenhar. É preciso que o homem, que contempla o universo ao ponto de vista religioso, aprenda a ver que a ciência é um elemento do grande todo, e que, a este título, deve ser considerada com os mesmos sentimentos que o resto. De outro lado, aquele que considera o universo ao ponto de vista científico, aprenderá a ver que a religião é também um elemento do grande todo e, a este título, deve ser tratado como um objeto de ciência e sem mais prejuízo que qualquer outra realidade. É dever de cada partido esforçar-se por compreender o outro, de persuadir-se de que há no outro um elemento comum que merece ser compreendido e que, uma vez reconhecido, será a base de uma reconciliação completa."[123]

Este elemento comum existe: é um princípio supremo, uma verdade última que não somente é reconhecida e respeitada por todas as religiões, como ao mesmo tempo é comum à religião e à ciência. Consiste, segundo Spencer, neste fato sobre o qual todos os homens estão tacitamente de acordo, desde o fetichista até o mais frio crítico das crenças humanas: que o poder de que o mundo é apenas uma manifestação é para nós absolutamente impenetrável.

Para mostrá-lo, Spencer submete a uma longa análise as ideias últimas da religião e as ideias últimas da ciência, mostrando a propósito da religião a impossibilidade de qualquer solução logicamente concebível sobre o problema da origem do universo e significação real da natureza; e a propósito da ciência a impossibilidade em que estamos de dar qualquer explicação sobre as noções do espaço, do tempo, do movimen-

123 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

to, da matéria, etc., como de qualquer outra destas ideias gerais que aliás constituem o elemento fundamental do pensamento.

Consideremos esta análise.

I. IDEIAS ÚLTIMAS DA RELIGIÃO. Spencer discute a este propósito duas questões: a origem do universo e a natureza da causa primária, se é que esta concepção de uma causa primária é uma necessidade do espírito.

Sobre o velho problema da origem do universo só há três suposições verbalmente inteligíveis: 1ª) o universo não foi criado, existe *ab aeterno* (ateísmo); 2ª) o universo criou-se a si mesmo (panteísmo); 3ª) o universo foi criado por um poder estranho ao próprio universo (teísmo).

Analisando estas três suposições, Spencer observa, a propósito do ateísmo, que existência por si quer dizer uma existência independente de outra, uma existência que não é produzida por outra existência, de onde se segue que a afirmação da existência por si não é senão uma negação indireta da criação. Ora, negar a criação é negar a ideia de uma causa anterior, é negar a ideia de um começo. Logo, existência por si significa existência sem começo, e uma concepção de uma existência por si é a concepção de uma existência sem começo. Mas o espírito humano não pode elevar-se a esta concepção porque, para conceber a existência sem começo, seria preciso concebê-la através do infinito do tempo passado e isto é impossível. Demais, quando mesmo a existência por si fosse concebível, nada poderia adiantar como explicação do universo, porquanto não se pode dizer que a existência de um objeto em um momento dado torna-se mais concebível porque se descobriu que ele existia uma hora, um dia, um ano antes; e se sua existência não se torna mais inteligível pelo fato de sua existência durante um período anterior finito, não há acumulação de períodos, mesmo levada ao infinito, que possa torná-la mais inteligível. De onde se segue que a teoria ateísta não somente é inconcebível como, mesmo quando não o fosse, nada poderia adiantar como solução do problema do universo.[124]

Sobre o panteísmo, a dedução é a mesma. "Há fenômenos", diz Spencer, "como a precipitação de um vapor invisível sob forma de nuvem, que nos levam a formar uma concepção simbólica de um uni-

---

124 Spencer, *Primeiros princípios*, 1ª parte, cap. II.

verso em evolução espontânea, e não faltam no céu e na Terra indicações que possam tornar cada vez mais precisa esta concepção. Pode-se, sem dúvida, compreender a sucessão das fases através das quais o universo passou para chegar à sua forma atual, como tirando de si mesmo sua própria determinação; mas nada poderá vencer a impossibilidade de transformar em uma concepção real esta concepção simbólica de uma criação por si. Em realidade, conceber a criação por si é conceber a existência em poder, tornando-se existência atual por efeito de uma necessidade imanente: isto é impossível. Não se pode fazer uma ideia da existência potencial do universo enquanto distinta da existência atual. Se ela fosse com efeito representada no espírito, sê-lo-ia sempre como *alguma cousa*, isto é, enquanto existência atual; a suposição de que ela seja representada como nada encerra dois absurdos: que nada é mais que uma negação e pode ser representado no espírito como de uma maneira positiva, e que um certo nada distingue-se dos outros pelo poder que tem de desenvolver-se e tornar-se alguma cousa... Assim os termos da concepção panteísta não representam cousas reais, sugerem apenas símbolos os mais vagos e os menos suscetíveis de interpretação. Demais, quando a existência em poder pudesse ser concebida como uma cousa diferente da existência, podendo a transição de uma para outra ser mentalmente figurada como uma mudança, determinando-se a si mesma, isto nada poderia adiantar: não resolvia o problema, fá-lo-ia apenas recuar mais um passo. Com efeito, de onde viria a existência em poder? Teria necessidade de uma explicação tanto quanto a existência atual."[125] De fato, explicada a existência atual pela existência potencial, resta explicar esta última. Para isto, só temos as três suposições já conhecidas: a existência por si, a criação por si e a criação por um poder estranho. Vê-se, pois, que o panteísmo nada explica, nem resolve, nem sequer é uma explicação concebível da origem do universo.

Resta examinar a hipótese geralmente admitida do teísmo, diz Spencer. O resultado é ainda idêntico ao das duas suposições precedentes. Os processos de um artista, executando uma obra qualquer, podem servir-nos vagamente de símbolo para fazer compreender o modo por que foi fabricado o universo; mas o verdadeiro mistério não está aí, o

125 *Obr. cit.*, loc. cit.

que cumpre explicar é a origem dos materiais de que o universo foi composto. O artista não fabrica o ferro, a pedra, a madeira; limita-se a combiná-los adaptando-os à construção de sua obra. Supondo que o Sol, a Lua, as estrelas, como tudo o que existe, tenham sido fabricados por um "Grande Artista", nós supomos apenas que esse Artista dispôs na ordem em que vemos elementos preexistentes. Mas de onde vieram estes elementos? A produção da matéria tirada de nada, eis o verdadeiro mistério.

"A insuficiência da teoria teísta da criação torna-se ainda mais manifesta", acrescenta Spencer, "quando se passa dos objetos materiais para aquilo que os contém, quando em lugar da matéria considera-se o espaço. Quando nada mais existisse além de um vácuo incomensurável, seria ainda necessário explicá-lo. Uma questão se levantaria: de onde veio este vácuo? Para que uma teoria da criação fosse completa, deveria responder que o espaço foi feito da mesma maneira que a matéria." Ora, não há esforço de imaginação que nos leve a conceber a não existência do espaço, e se a não existência do espaço não pode ser concebida, com mais razão não pode ser concebida a sua criação. Mas admitindo mesmo que se pudesse imaginar a não existência do espaço, supondo que foi criado com todo o universo por um poder exterior, o mistério tornar-se-ia ainda maior. De onde veio este poder exterior? Para explicar sua existência só temos as três hipóteses já conhecidas da existência por si, da criação por si e da criação por um poder estranho. "A última é inadmissível", diz Spencer, "ela nos faz percorrer uma série infinita de poderes exteriores e nos leva ao ponto de partida. A segunda nos lança no mesmo embaraço, porquanto a criação por si supõe uma série infinita de existências em poder... Aqueles que não podem conceber a existência por si do universo, e que por conseguinte admitem que um criador é sua causa, não vacilam em admitir a possibilidade de conceber esse criador como existindo por si mesmo. No grande fato, que os envolve por todos os lados, reconhecem um mistério; transportando esse mistério para a pretendida causa desse grande fato, acreditam dissipá-lo. Mas não veem que são cegos. A existência por si é inconcebível, qualquer que seja a natureza do objeto em questão. Quem quer que reconheça que a teoria ateísta é insustentável, porque contém a ideia impossível da existência por si, deve forçosamente admitir que a hipótese

do teísmo é também insustentável porque contém a mesma impossibilidade."[126]

Deixando o problema da origem do universo para considerar em si mesma a natureza, Spencer renova, com fundamento em Hamilton e Mansel e sem divergência real para com as ideias de Stuart Mill, a crítica já conhecida que termina estabelecendo a impossibilidade de toda e qualquer noção do absoluto e do infinito. "Os objetos e as ações que nos cercam", diz Spencer, "não menos que os fenômenos de nossa própria consciência, nos forçam a procurar uma causa; uma vez esta busca começada, não podemos parar antes de chegar à hipótese de uma causa primeira e não podemos escapar à necessidade de considerar esta causa primeira como absoluta e infinita. Não há meio de escapar aos argumentos, que nos impõem estas consequências."[127] Entretanto, todos estes raciocínios e todos estes resultados são ilusórios. É o que não se faz necessário repetir porque já foi vigorosamente provado por Mill com fundamento em Hamilton e Mansel, e é também em Hamilton e Mansel que se funda Spencer para chegar a consequências análogas.

II. IDEIAS ÚLTIMAS DA CIÊNCIA. Spencer analisa as ideias de espaço, de tempo, de movimento, de matéria. Todas elas são incompreensíveis em sua natureza. Assim, por exemplo, não se pode conceber o espaço, nem como sendo limitado, nem como não tendo limites; nem como sendo uma cousa objetiva, nem como sendo uma cousa subjetiva. Menos ainda pode ser admitida a teoria de Kant que considera o espaço simples forma *a priori* do conhecimento. O mesmo, tratando-se do tempo. De igual modo, o movimento, a matéria, não podem ser conhecidos em sua natureza essencial; e, se se passa destes fatos objetivos para os fenômenos de ordem mental, as dificuldades são ainda maiores. De modo que "as ideias últimas da ciência são todas representativas de realidades incompreensíveis. Por maiores que sejam os progressos realizados, reunindo fatos, estabelecendo generalizações de mais a mais largas, a qualquer ponto que se tenha levado a redução das verdades limitadas e derivadas a verdades mais largas e mais centrais, a verdade fundamental fica sempre mais que nunca acima de nosso alcance. A explicação do ex-

126 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.
127 *Obr. cit.*, loc. cit.

plicável só pode cada vez tornar mais claro que o que fica além é inexplicável. No mundo interior, como no mundo exterior, o homem de ciência vê-se cercado de mudanças perpétuas de que não conhece nem o começo nem o fim. Se, remontando o curso da evolução das cousas, adota a hipótese segundo a qual o universo teria tido outrora uma forma difusa, fica na impossibilidade de conceber como chegou ao estado atual; do mesmo modo, se especula sobre o futuro, não pode assinar um limite à imensa sucessão de fenômenos que se desenrolam diante de si."[128] E ainda, se deixando de lado os fenômenos exteriores volta-se para o interior de si mesmo e trata de indagar da natureza essencial da consciência, o resultado é idêntico: é impossível conceber que a consciência tenha tido um começo ou que venha a terminar no futuro; e quer se trate dos fenômenos objetivos, quer se trate dos fenômenos de consciência, de todo modo somos forçados a reconhecer que a natureza íntima das cousas nos escapa, sendo que a substância e origem das cousas, quer objetivas, quer subjetivas, são para nós absolutamente impenetráveis.

O estudo que faz Spencer sobre as ideias últimas da religião e da ciência não constitui propriamente uma novidade. Pode-se mesmo dizer que todo ele não é senão uma renovação da doutrina que serve de base à filosofia do condicionado de Hamilton, do mesmo modo que esta não é senão uma renovação da doutrina das antinomias de Kant.[129] Todavia, Spencer nem sempre se mostra de acordo com os seus antecessores. É assim que deduz o princípio da relatividade do conhecimento, partindo, como Mill, das doutrinas de Hamilton e Mansel; mas ao passo que Mill, sustentando o princípio da relatividade do conhecimento, nega toda e qualquer noção do absoluto e do infinito, Spencer, separando-se desse ponto de vista na conclusão final, deduz exatamente deste princípio a noção do absoluto como conceito positivo, acreditando assim dar uma solução definitiva à velha questão dos limites do conhecimento e lançando, no seu entender, as bases da verdadeira religião, isto é, daquela que em vez de ser a eterna inimiga da ciência é pelo contrário confirmada e fortalecida pela ciência.

128 Spencer, *obr. cit.*, cap. III.

129 Veja-se sobre este ponto Stuart Mill *(Filosofia de Hamilton,* cap. IV) e Kant (*Crítica da razão pura,* segunda divisão, livro II, cap. II).

Eis aqui como Burdeau, em seu prefácio ao livro que traduziu do inglês sob o título de *Essais sur le progrès,* resume sobre este ponto o pensamento de Spencer:

"Pensar é pôr uma resolução entre as cousas. Mas o universo, o conjunto das cousas relativas, como o pensaremos nós, senão em relação? E em relação com que, senão com um ser não relativo? O pensamento indistinto do não relativo é assim o acompanhamento de todos os nossos pensamentos. O absoluto existe, pois: o universo não é senão sua manifestação, e o progresso, sua obra. O absoluto é, entretanto, por sua definição mesma, inconcebível. É ele o Ser Supremo que todas as religiões reconhecem. Nisto consiste seu mérito. É ele que todas elas se esforçam por tornar acessível à nossa inteligência; mas sem razão, porque ele é inconcebível. O homem verdadeiramente religioso é aquele que vê por toda a parte sua misteriosa ação e não tem jamais o desejo absurdo de penetrar o mistério. A seus olhos, o absoluto não é o grosseiro ídolo que se criam os homens de hoje e que acreditam haver tornado mui belo porque o fizeram à sua imagem: mas, como ele escapa à nossa inteligência, está acima de nosso ideal mesmo, infinitamente. O que são ao pé dele estes deuses de que nos falam autores de nosso pequeno mundo? Aquele que adoramos é a causa inconcebível que formou este mundo e os precedentes, e formará todos os mundos por vir, cujas perfeições excedem nosso espírito. Assim, o ser inconcebível é o ser verdadeiro: ele obra em tudo e nada existe senão por ele; fixa a cada um seu lugar e seu papel no drama universal; todo o ser recebe dele uma tarefa, todo o homem tem dele uma missão. Todos nós somos obreiros da mesma obra. Nossos adversários são nossos associados. Nós não temos inimigos, porém auxiliares que desconhecemos e que nos desconhecem. Daí este preceito que resume todos os preceitos: completa tua parte na obra, deixa que os outros completem a sua. Respeita o absoluto neles e em ti mesmo. Que os seres compreendam sua origem comum, seu destino comum, sua fraternidade: nisto está toda a religião."[130]

O próprio Spencer se exprime ainda mais claramente nestes termos:

130 Spencer, *Essais sur le progrès,* traduits de l'anglais par Burdeau, préface du traducteur.

"Todos os raciocínios pelos quais se demonstra a relatividade do conhecimento supõem distintamente a existência positiva de alguma cousa além do relativo. Dizer que não podemos conhecer o absoluto é afirmar implicitamente que há um absoluto. Quando negamos ter o poder de conhecer a essência do absoluto admitimos tacitamente sua existência, e este fato por si só é prova de que o absoluto foi presente ao espírito, não enquanto nada, mas enquanto alguma cousa. O mesmo sucede a cada passo ao raciocínio que serve de apoio à doutrina da relatividade. O *número* apresentado por toda a parte como antítese do *fenômeno* é pensado por todos e necessariamente como uma realidade. É rigorosamente impossível conceber que nosso conhecimento não tenha por objeto senão aparências, sem conceber ao mesmo tempo uma realidade de que as aparências sejam as representações. Com efeito, a aparência é incompreensível sem a realidade. Tirai do raciocínio as palavras *incondicionado,* infinito, absoluto e seus equivalentes, e escrevei em seu lugar *negação da concebibilidade* ou *ausência das condições sob as quais a consciência é possível,* e vereis que o raciocínio torna-se depois um não senso: efetivamente, para que seja concebível uma só das proposições de que se compõe o raciocínio, é preciso que o incondicionado aí seja representado como positivo e não como negativo. Mas então como se pode tirar legitimamente do raciocínio a conclusão de que nossa concepção do incondicionado é negativa? Um raciocínio que assina a uma certa palavra um certo sentido, mas que termina por demonstrar que esta palavra não tem sentido, é um raciocínio ruinoso. É, pois, evidente que a demonstração da impossibilidade de uma representação *definida* do absoluto supõe inevitavelmente uma representação *indefinida* do absoluto."[131]

Mas o absoluto assim compreendido é o ilimitado, o incondicionado; mas como se pode ter sobre ele qualquer conhecimento, quando todo o conhecimento repousa sobre formas e limites ou, mais precisamente, quando pensar é condicionar? É aqui que aparece a dificuldade principal. Mas esta dificuldade não é insuperável. Spencer acredita poder resolvê-la, observando que ao mesmo tempo em que as leis do pensamento nos impedem de formar uma concepção da existência absoluta, por outro lado nos impedem de desfazer-nos dessa concepção, sendo

131 Spencer, *Primeiros princípios,* parte I, cap. IV.

que esta concepção não é senão o reverso da consciência que cada um tem de si mesmo. Enfim, desde que a medida da validade relativa de nossas crenças é a resistência que elas opõem aos esforços que se faz para mudá-las, daí resulta que aquela que persiste em todos os tempos, entre todas as circunstâncias, e que não pode cessar, a menos que cesse a própria consciência, possui o mais alto valor. Tal é o absoluto, ou mais precisamente o incognoscível de Spencer.

Este absoluto ou este incognoscível é reconhecido e proclamado tanto pela religião como pela ciência, constituindo assim a verdade suprema que serve de ponto de partida tanto para as investigações da ciência, como para os dogmas da religião. É, pois, aí que está a base da verdadeira e definitiva conciliação entre estas duas manifestações fundamentais do espírito humano; e é só porque a ciência nem sempre é verdadeiramente a ciência, do mesmo modo que a religião nem sempre é verdadeiramente a religião que esta conciliação não é percebida e reconhecida por todos, chegando a parecer que a religião e a ciência são incompatíveis e irreconciliáveis, quando em verdade devem ser compreendidas como ambas necessárias, coexistentes e inseparáveis. O desacordo não é senão um resultado da imperfeição de uma e outra, sendo que a harmonia se estabelece à medida que se aproximam de seu estado definitivo.

Spencer condena, pois, como se vê, aqueles que combatem a religião em nome da ciência. A verdadeira religião é científica, do mesmo modo que a verdadeira ciência deve ser religiosa. "O progresso da inteligência foi sempre duplo", diz Spencer, "e cada passo para diante aproxima ao mesmo tempo do natural e do sobrenatural."[132]

Esta palavra "sobrenatural", porém, deve ser aqui interpretada em termos: por ela não se deve entender que Spencer admita uma ordem sobrenatural separada e distinta da ordem da natureza, nem isto seria compatível com a teoria da evolução que serve de base à filosofia de Spencer. Pela ideia de que cada passo para diante aproxima ao mesmo tempo do natural e do sobrenatural, Spencer quer apenas dizer que o progresso da inteligência dá em resultado a demonstração tanto de um conhecido positivo como ao mesmo tempo de um desconhecido positi-

132 Spencer, *Primeiros princípios,* parte I, cap. V.

vo, o que significa que, sempre que se interpreta um fenômeno, deve-se distinguir no mesmo fenômeno aquilo que se conhece daquilo que não pode ser conhecido, sendo que tanto mais se faz preciso e evidente o conhecimento do mesmo fenômeno por seu aspecto cognoscível quanto mais clara se torna a certeza de que por outro lado se liga a uma cousa por sua natureza mesma absolutamente incognoscível. É o que se vê claramente das próprias palavras de Spencer quando diz: "À medida que a ciência se eleva para seu apogeu, todos os fatos inexplicáveis e em aparência sobrenaturais entram na categoria dos fatos explicáveis e naturais. Ao mesmo tempo adquire-se a certeza de que todos os fatos explicáveis e naturais são em sua origem primeira inexplicáveis e sobrenaturais."[133] De onde resulta igualmente a dupla consideração de que nascem os dous estados antitéticos do espírito que formam a religião e a ciência, sendo que é nossa concepção da natureza que constitui, a um ponto de vista, a ciência, mas é também nossa concepção da natureza que constitui, a outro ponto de vista, a religião.

Por outro lado, e considerando os fatos de outro modo, pode-se dizer que a religião e a ciência progrediram sofrendo uma diferenciação gradual, e que seus intermináveis conflitos não tiveram outra causa senão a separação incompleta de seus domínios e de suas funções. "Desde o começo, a religião, se bem que afirmasse um mistério, fazia entretanto muitas afirmações definidas sobre este mistério e, afetando conhecê-lo em seus detalhes mais íntimos, pretendia um conhecimento positivo, usurpando assim sobre o domínio da ciência. Mas desde o tempo das primeiras mitologias em que se julgava possuir a explicação do mistério até nossos dias em que não se possui senão algumas noções vagas e abstratas, a religião foi sempre forçada pela ciência a abandonar um após outro os seus dogmas, isto é, os pretendidos conhecimentos que não podia estabelecer solidamente. Ao mesmo tempo a ciência, por seu lado, substituía as personalidades, a que a religião atribuía os fenômenos, por certas entidades metafísicas; e nisto fazia invasão sobre o domínio da religião, pois que classificava entre as cousas que compreendia formas do incompreensível. Acossada, de um lado, pela crítica da religião que punha muitas vezes em questão suas hipóteses e, de outro

133 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

lado, seguindo o curso de seu desenvolvimento espontâneo, a ciência foi obrigada a renunciar aos esforços feitos para encerrar o incognoscível nos limites do conhecimento positivo. Restituiu assim à religião o que de direito pertence à religião. E, enquanto esta operação de diferenciação não for completada, um antagonismo mais ou menos pronunciado persistirá. Mas, gradualmente, e à medida que forem reconhecidos os limites do conhecimento possível, as causas do conflito diminuirão. Quando a ciência estiver plenamente convencida de que suas explicações são próximas e relativas, e a religião tiver plena certeza de que o mistério que contempla é absoluto, reinará entre elas uma paz permanente."[134]

Disto resulta que a religião e a ciência são necessariamente correlativas, sendo que, como diz Spencer, não se pode pensar no conhecido sem pensar ao mesmo tempo no desconhecido; nem no desconhecido sem pensar ao mesmo tempo no conhecido. De onde resulta que a ciência não pode tornar-se mais distinta sem que se torne ao mesmo tempo mais distinta a religião. Uma acompanha necessariamente o desenvolvimento da outra, ou numa palavra e para empregar a própria linguagem de Spencer: a religião e a ciência são os dois pólos positivo e negativo do pensamento; uma é concepção *a priori*, a outra é concepção *a posteriori* do mundo.

---

134 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

. . . .

Capítulo XVII

RELIGIÃO E TEOLOGIA: INTUIÇÃO MECÂNICA OU MONISMO NATURALÍSTICO*

INTUIÇÃO mecânica ou monismo naturalístico chama Tobias Barreto ao sistema que se pretende deduzir dos trabalhos de Haeckel, em oposição ao monismo de Noiré, a que dá o nome de monismo filosófico. Em vez disto, acho que melhor se poderia chamar ao monismo de Haeckel naturalismo mecânico ou propriamente materialismo; ao passo que o de Noiré, a que bem se poderia dar o nome de naturalismo metafísico, é que propriamente constitui o monismo, porquanto partindo,

* Este capítulo não fazia parte do plano primitivo de meu livro, nem eu pretendia ocupar-me de Haeckel, senão na terceira parte desta obra, em que tratarei propriamente da teoria da finalidade, isto é, da ideia geral e fundamental que serve de base ao presente trabalho. Todavia, como o nome de Haeckel, devido ao que penso, principalmente ao respeito supersticioso com que falava Tobias Barreto, sempre que a ele se referia, é, geralmente, invocado entre nós não somente quando se trata de assuntos filosóficos, como mesmo acerca de qualquer outro assunto e até no domínio particular do direito e da moral, não posso deixar de antecipar, desde logo, algumas ideias sobre o ilustre autor da *História da criação natural,* máxime quando em geral se presume que ele deduz do princípio da seleção natural estabelecido por Darwin mais um novo argumento contra as afirmações hipotéticas da teologia.

com fundamento em Schopenhauer, da consideração de que toda cousa física é também por outro lado e ao mesmo tempo uma cousa metafísica, o monismo de Noiré reconhece como dois princípios irredutíveis, como duas propriedades fundamentais da substância primitiva, o movimento e o sentimento; mas o movimento e o sentimento, tais como ele os concebe, não são duas cousas distintas, mas apenas dous aspectos, duas faces opostas mas inseparáveis de uma só e mesma cousa, de onde se deduz a unidade fundamental da natureza.

Que o monismo de Haeckel não se distingue absolutamente do materialismo é o que não pode ser contestado, e o próprio Haeckel reconhece e confessa. É certo que ele repele o epíteto de *materialista,* mas isto no sentido moral e não no sentido científico e naturalista. "O materialismo ético", diz ele, "o verdadeiro materialismo, tem por fim único na prática da vida o prazer sensual refinado. Embriagado por um deplorável erro que lhe mostra no gozo puramente material o único meio para o homem chegar a uma verdadeira satisfação e não achando, entretanto, esta satisfação em nenhuma forma de volúpia sensual, corre de uma a outra, consumindo-se nesta busca. Que o verdadeiro valor da vida não consiste no prazer material, mas no fato moral que a verdadeira felicidade não reside nos bens exteriores, mas unicamente numa conduta virtuosa, é uma verdade desconhecida ao materialismo ético."[135]

É para evitar a confusão com este sistema de depravação e volúpia a que dá o nome de *materialismo ético ou moral* que Haeckel propõe para o seu materialismo a denominação de monismo ou realismo: não que pretenda repelir a explicação materialista do mundo que reduz tudo a força e matéria e nega toda e qualquer intervenção sobrenatural na ordem da natureza. Para ele o espírito mesmo é uma função da matéria e tudo se explica no mundo moral, como no mundo físico, na ordem da inteligência e da vontade, como na ordem da natureza, mecanicamente.

Outra circunstância importantíssima que não deve passar aqui despercebidamente é que, tratando-se dos trabalhos de Haeckel, por

135 Haeckel, *História da criação natural*, segunda lição, pág. 28, trad. de Letourneau.

mais que seja preciso reconhecer que são de um valor inestimável, é certo, todavia, que não têm o alcance que lhe atribuem aqueles que por todo o modo se esforçam por aplicar a teoria haeckeliana a todos os ramos do conhecimento humano, ao direito e à moral, à astronomia e à mecância e até às evoluções problemáticas do mundo cosmogônico. Haeckel não é precisamente um filósofo, mas sim e verdadeiramente um grande naturalista, o maior e o mais notável propagandista de teoria darwínica na Alemanha.

É certo que ele reagiu contra o preconceito do tempo, nem cedeu de todo a esse "pendor materialista", de que fala Tobias Barreto, a que corresponde o gosto pelas explicações mecânicas e que tem levado muitos espíritos ao extremo das afirmações e negações categóricas, porém sem base nos fatos.[136] Não conseguindo, quanto à questão do conhecimento em geral, elevar-se ao ponto essencial e decisivo, impõe o mecanismo, mas fazendo esta imposição não nega os direitos da filosofia. E é assim que, conquanto não vacile em envolver o próprio Kant na condenação que se julga com direito a lavrar contra o que ele chama a *ilusão teleológica,* que é, no seu entender, uma nova forma do velho dualismo antropomórfico, em todo o caso não cessa de tornar público o respeito que lhe inspira o grande espírito de Kant, encarecendo o valor incomparável do ilustre autor da *História natural geral e teoria do céu*, como da *Crítica da razão pura* e da *Crítica do juízo*.

Para apreciar, porém, o valor real de Haeckel, é bom ter bem presente que não foi na filosofia que ele exerceu sua atividade verdadeiramente pasmosa. Haeckel tem um domínio particular: o das ciências naturais. E se neste domínio fez grandes inovações e consideráveis reformas, podendo dizer-se dele que, apoiado sobre Darwin, chegou a mudar inteiramente o ponto de vista até então adotado, foi tudo isto não porque tivesse lançado as bases de uma nova concepção do universo, mas unicamente por ter procurado guiar-se à luz do materialismo, aplicando às ciências naturais os princípios e o método de uma filosofia já feita. Mas, tratando-se de apreciar devidamente o valor de sua obra, invertem-se, por via de regra, os termos da questão e, em vez de explicar a sua posição no estado atual do espírito humano, considerando que

136 *Questões vigentes*, artigo "Glosas heterodoxas", etc.

ele reformou a Históia Natural pela Filosofia, supõe-se erradamente que reformou a Filosofia pela História Natural. Dá-se assim uma deslocação radical que transtorna inteiramente a legítima apreciação e julgamento dos fatos. Daí a aplicação de nomes novos para cousas já velhas e a invasão no mundo filosófico da tecnologia particular das ciências naturais, chegando a confusão a tal ponto que já tem sido indicado como método filosófico e geral, e isto em ordem a ter de prevalecer sobre todos os outros, o método filogenético adotado particularmente por Haeckel na indagação da origem e transformação das espécies, como se se pudesse transportar para o infinito dos mundos e do cosmos as lutas e misérias da animalidade e do homem.

Esta deplorável confusão que tão geralmente se nota entre os sectários mais exaltados da teoria de Haeckel, e a que não conseguiu escapar mesmo o nosso vigoroso Tobias Barreto, não existe, todavia, no espírito do mestre. Haeckel tem consciência clara e distinta do papel que representa na ciência, sabe que o seu domínio próprio é o das ciências naturais, explica e determina as proporções de sua obra. "Não vem mais ao espírito de nenhum físico ou químico", diz ele, "de nenhum mineralogista ou astrônomo, invocar ou imaginar para explicar os fenômenos que perpetuamente se oferecem a si em seu domínio científico, a atividade de um criador realizando um fim dado. Os fenômenos desta natureza são considerados geralmente e sem contestação como o produto necessário e incontestável das forças fisicoquímicas inerentes à matéria; esta concepção é, pois, puramente materialista, tomando esta palavra num certo sentido equívoco. Quando o físico estuda, ou os fenômenos do movimento na eletricidade e no magnetismo, ou a queda de um corpo grave, ou as oscilações das ondas luminosas, está bem longe de chamar em seu auxílio a intervenção de uma força criadora sobrenatural."[137]

Poder-se-á dizer a mesma cousa da biologia? Não. "Até aqui", diz Haeckel, "a biologia, considerada como a ciência dos corpos ditos *animados,* achava-se, sob esta relação, em completa oposição com a ciência dos corpos chamados *anorgânicos.*"[138] Mas ainda aqui é preciso, se-

137 Haeckel, *História da criação natural,* lição primeira.
138 Haeckel, *obr. cit.*, loc. cit.

gundo ele, fazer uma distinção, porque a nova fisiologia já aceitou a doutrina mecânica para explicar os movimentos dos animais e das plantas e só a morfologia, isto é, a ciência das formas dos animais e das plantas, é que ainda não sofreu a influência desta doutrina, sendo que entre os morfologistas, muitos, alguns dos quais chegam mesmo a negar a doutrina mecânica das funções, consideram as formas vegetais e animais como fatos que se roubam às explicações mecânicas e cuja origem se prende necessariamente a um poder criador superior sobrenatural, agindo num fim dado. "Pouco importa que se considere este poder criador como um deus pessoal, ou que seja ele chamado força vital *(vis vitalis)* ou causa final (*causa finalis*)", diz Haeckel. "Nos dois casos, para dizer tudo em uma palavra, a fim de dar uma explicação, recorre-se sempre ao milagre. Recorre-se a uma crença poética absolutamente privada de valor, quando se trata de ciência natural."[139]

Fazer sentir que este ponto de vista é falso e mostrar que não somente os corpos inorgânicos, mas também o mundo todo inteiro da biologia está subordinado a princípios mecânicos e só deve e só pode ser explicado mecanicamente, isto é, passar para a História Natural, não somente para a fisiologia, mas também para a morfologia, a mesma explicação mecânica que prevalece em toda a extensão da existência inorgânica, de modo a estabelecer definitivamente a unidade de todos os fenômenos naturais, tal foi a obra própria de Darwin, tal é também o ponto de vista de Haeckel que não fez senão alargar a esfera da História Natural, dando corpo e vigor à concepção darwínica. Mas esta foi sempre também a aspiração, e melhor se poderia dizer, a ideia fundamental do materialismo; e neste caso em que consiste a originalidade de Haeckel e mesmo de Darwin? Em outros termos: o que adianta ao materialismo a teoria genealógica de Darwin ou mais precisamente o monismo naturalístico de Haeckel, que não é senão a expressão generalizada e sistematizada daquela, quando o que pretende e sustenta este novo sistema é exatamente o que já desde muito pretendia e sustentava o materialismo, isto é, que o *princípio do mecanismo por si só é suficiente para fornecer uma explicação universal?*

139 Haeckel, *obr. cit.*, loc. cit.

Adianta e adianta muito, porquanto o materialismo limitava-se a estabelecer *a priori* que a doutrina mecânica deve prevalecer quanto aos fenômenos biológicos, do mesmo modo que quanto a tudo o que tem relação com os corpos inorgânicos; ao passo que o darwinismo não somente afirma a mesma ideia como ao mesmo tempo pretende deduzir e desenvolver os princípios e as leis em que se resolve o mecanismo na evolução e gênese particular das formas orgânicas.

Mas aqui, para dar uma noção precisa do alcance e verdadeira extensão desta doutrina, é preciso trazer de mais longe a análise; e, antes de qualquer outra cousa, mostrar até onde se elevam, antes de Darwin, as pretensões do materialismo.

Em primeiro lugar é materialista ou realista (são palavras equivalentes) o sistema de explicação universal para o qual tudo deve ser interpretado na natureza como modificação do movimento, sendo o sujeito explicado em função do objeto; ao passo que o idealismo é o sistema que estabelece exatamente o contrário, reduzindo tudo à ideia ou modificação do espírito e explicando o objeto em função do sujeito. Para o materialista não há espírito e o que se chama espírito é apenas um modo da matéria; para o idealista não há matéria e o que se chama matéria é apenas um modo do espírito. Nisto está a verdadeira distinção que deve ser estabelecida entre estes dous sistemas opostos de interpretação universal: o materialismo e o idealismo.

É o que se pode dar como certo desde a mais remota antiguidade, estando aí um critério seguro para uma classificação radical; e é de acordo com este critério que Demócrito, por exemplo, deve ser considerado como materialista, quando diz: "Nada existe além dos átomos e do vácuo; tudo o mais é hipótese." E mais: "Os átomos são em número infinito; e suas formas, de uma variedade infinita. Caindo eternamente através do espaço imenso, os maiores, cuja queda é mais rápida, batem nos menores; os movimentos laterais e os turbilhões que daí resultam são o começo da formação do mundo. Mundos inumeráveis se formam, para morrerem em seguida, simultânea ou sucessivamente."[140] Aí, como vê-se, todo o elemento subjetivo é eliminado em absoluto. Não há nada que não deva ser explicado pela queda dos átomos, nem há para Demó-

140 Lange, *História do materialismo*, vol. I, primeira parte, cap. I.

crito outro sistema de explicação. A vida e todos os fenômenos que lhe são particulares, mesmo o sentimento, o conhecimento, a vontade, tudo deve ser explicado do mesmo modo. "A alma", diz Demócrito, "é formada de átomos sutis, lisos e redondos, iguais aos do fogo. Estes átomos são os mais rápidos de todos e é de seu movimento, que penetra todo o corpo, que nascem os fenômenos da vida."[141]

No mesmo sentido Epicuro estabelece que tudo o que existe é corpo, e somente o vácuo é incorpóreo. E "o universo", acrescenta ele, "é infinito, e por conseguinte o número dos corpos deve ser também infinito. Os átomos estão continuamente em movimento: ora estão muito afastados uns dos outros, ora se aproximam e se unem. Assim de toda eternidade. Os átomos não têm outras propriedades além da grandeza, da forma e do peso."[142]

Epicuro não admite, pois, como é fácil deduzir, nenhum estado interno nos átomos. Também isto tranformaria, como diz Lange, o átomo em mônada, o que leva ao idealismo ou ao naturalismo panteísta. Tudo se explica, pois, objetivamente, mecanicamente, mesmo o pensamento e a vida. "A alma", diz Epicuro quase nos mesmos termos que Demócrito, "é um corpo sutil dispersado em todo organismo corpóreo: e, se é preciso compará-la a alguma cousa, é seguramente a um sopro de ar quente."[143]

Também Lucrécio, desenvolvendo as ideias de Epicuro em seu admirável poema *De natura rerum,* e tratando particularmente dos seres vivos, faz considerações de natureza a permitir que alguns naturalistas cheguem mesmo a considerá-lo como uns dos precursores de Darwin: "Para que a reprodução e a conservação das raças seja possível", diz ele, "é preciso o concurso de mil circunstâncias: é preciso primeiramente que tenham pastagem suficiente; depois é preciso que uma semente fértil, espalhada nos nervos, possa brotar de membros que se fundem e que a fêmea sofra as aproximações do macho, e que a harmonia dos órgãos forme o laço dos gozos comuns."[144]

---

141 Lange, *obr. cit.*, loc. cit.
142 Lange, *obr. cit.*, vol. I, primeira parte, cap. IV.
143 Lange, *obr. cit.*, loc. cit.
144 Lucrécio, *De natura rerum,* I, V.

Tudo isto são fatos que podem ser explicados mecanicamente; entretanto é daí que se deve partir para a explicação das operações mais complicadas da animalidade. Lucrécio nos fala mesmo nas inúmeras espécies que tiveram de sucumbir por incapacidade não somente para procurar o alimento, como para propagar-se, ou, como se poderia dizer em linguagem moderna, que tiveram de sucumbir na luta pela vida ou pelo amor. As que conseguiram resistir e ainda gozam "do sopro vivificante dos ares" foram protegidas e conservadas desde o nascimento das idades pela astúcia ou pela força. E outras porque estiveram confiadas à nossa guarda. Assim "os cães de leve sono e coração fiel, e toda a geração dos animais de carga, e os rebanhos cobertos de lã e a família dos bois, todos estes seres foram salvos por nossa proteção".[145]

Haverá aí, como insinua Léon Dumont,[146] alguma cousa que possa ser considerada como um pressentimento ou pelo menos longínqua intuição do que hoje se chama entre os naturalistas *seleção artificial*?

Como quer que seja, a verdade é que para Lucrécio tudo se explica mecanicamente e, deixando de parte o domínio limitado da vida para considerar o conjunto da natureza, é sempre pela matéria, é sempre pelo movimento dos átomos que tudo se explica. Em primeiro lugar, nada vem de nada. Depois nada se acaba, de onde a eternidade de tudo o que existe; e é partindo daí que Lucrécio chega à concepção dos corpúsculos invisíveis, dos átomos, por meio dos quais tudo deve ser explicado na natureza.

Lucrécio também não admite nenhum aspecto interno nas cousas; e para ele, como para Demócrito e Epicuro, o sensível nasce do insensível, isto é, a vida, o pensamento é apenas um modo da matéria.

Em Demócrito, Epicuro e Lucrécio, os três principais representantes do materialismo antigo, é, como vê-se, absolutamente excluído todo e qualquer elemento subjetivo. Não há na obra da natureza nem pensamento, nem ação; há somente por toda a parte o espaço, e nele, os átomos em movimento perpétuo. Tudo é, pois, puramente mecânico. Ou mais precisamente e para empregar os termos próprios da filosofia moderna: tudo se explica pela fórmula força e matéria. Assim, o apareci-

145 Lucrécio, *obr. cit.*, loc. cit.

146 Léon Dumont, *Haeckel e a teoria da evolução na Alemanha*, liv. I, cap. I.

mento dos seres orgânicos, dos animais, como do homem, deve explicar-se do mesmo modo que tudo o mais, isto é, mecanicamente e sem nenhuma intervenção de alguma entidade qualquer sobrenatural. A vida é, pois, apenas uma combinação particular da matéria; é uma força entre as outras forças e existe sempre que existiu o mundo ou brotou espontaneamente logo que o permitiram as circunstâncias exteriores.

Isto quanto aos antigos e, passando para a época moderna, são ainda as mesmas ideias que constituem o elemento essencial e fundamental da concepção materialista. "O universo, este vasto conjunto de tudo o que existe", dizia já o Barão d'Holbach, no *Sistema da natureza,* que pode ser considerado o monumento mais importante do materialismo no século XVIII, "não nos oferece por toda a parte senão matéria e movimento; seu conjunto não nos mostra senão uma cadeia imensa e não interrompida de causas e efeitos." E mais detalhadamente ainda: "Desde a pedra, formada nas entranhas da Terra pela combinação íntima de moléculas análogas e similares que se aproximaram, até o sol, este vasto reservatório de partículas inflamadas que ilumina o firmamento, desde a ostra entorpecida até o homem ativo e pensante, vemos uma progressão não interrompida, uma cadeia perpétua de combinações e movimentos de que resultam os seres que não diferem entre si senão pela variedade de suas matérias elementares e das proporções destes mesmos elementos, de onde nascem seus modos de existir e obrar infinitamente diversificados."

Daí não vai grande distância, quanto ao ponto de vista geral, para o materialismo contemporâneo, mesmo para o materialismo que nasceu da decomposição da filosofia de Hegel, mesmo para o materialismo de Moleschott e de Buchner, que pode ser considerado como o mais alto grau de desenvolvimento a que pôde chegar esta velha concepção filosófica. Considerando, porém, em particular o assunto em que se concentra presentemente o debate, pode-se dizer que o materialismo toma uma direção toda nova neste século, distinguindo-se essencialmente do materialismo dos séculos precedentes, sendo que os antigos e mesmo os filósofos do século XVIII para firmarem a concepção materialista fundavam-se principalmente nas ciências físicas e matemáticas, ao passo que o materialismo contemporâneo agita as suas armas de comba-

te quase exclusivamente no domíno das ciências naturais e da antropologia.

É que as ciências naturais e a antropologia constituíram, por assim dizer, um último refúgio para o espiritualismo. Em verdade, ninguém se lembrará mais de invocar a intervenção de uma entidade sobrenatural para explicação dos fenômenos físicos. Mas o mesmo não se dá no domínio particular da biologia ou mais especialmente no que tem relação com a origem e transformação das espécies orgânicas, sendo que nenhuma experiência podendo ser feita no sentido de demonstrar a verdade da geração espontânea e tudo, ao contrário, vindo em confirmação do princípio universalmente aceito de que todo ser vivo vem de outro ser vivo, de onde o conhecido aforismo *omne vivum ex ovo,* nisto se firmam os representantes da teologia contra as ousadias do materialismo que tudo pretende explicar mecanicamente.

Esta concentração do debate teológico no domínio particular da biologia ou mais precisamente nesta parte de nosso conhecimento a que se dá usualmente o nome de filosofia da natureza resulta, pois, naturalmente, por um lado das necessidades próprias do espiritualismo em luta desesperada contra o materialismo que chega a invadir o domínio todo inteiro da natureza; e, por outro lado, do desenvolvimento extraordinário das ciências naturais que chamaram a si os espíritos mais eminentes deste século.

Foi também da atmosfera intelectual criada por estas novas tendências do espírito que nasceu o darwinismo; mas já antes de Darwin o materialismo negava que a vida tivesse aparecido por ato de alguma criação sobrenatural, e explicava mecanicamente a multiplicação e transformação das espécies. É o que nos é detalhadamente explicado pelo autor do livro *Força e matéria,* nestes termos: "Quando mesmo não tivéssemos testemunhado durante estes vinte últimos anos as profundas transfomações que o darwinismo fez sofrer às ciências naturais, este resultado não teria ficado menos como adquirido para todo pensador digno deste nome, como já sucedera para alguns naturalistas, tais como um Lamarck ou um Geoffroy St. Hilaire, de vista mais penetrante que seus colegas, e para a maior parte dos adeptos da filosofia da natureza. Do mesmo modo, na primeira edição da presente obra (*Força e matéria*) publicada em 1855, cinco anos antes dos trabalhos de Darwin, o autor ti-

nha formulado este resultado de um modo tão preciso quanto era possível para a época; ele atribuía a origem das espécies novas a um processo natural exercendo-se por meio da descendência, da transformação e do desenvolvimento, e apoiava-se para estabelecer sua opinião sobre os dados fornecidos pela paleontologia, pela anatomia comparada e pela embriologia. Não deixou de aplicar estes dados à questão dominante no assunto: com uma coragem que lhe atraiu de todos os lados os mais violentos ataques, afirmou o que os sábios já quase não duvidam mais hoje – que o homem descende dos animais. Quanto às causas deste processo de transformação, devia limitar-se, no estado em que se achava então a ciência, a insistir, de uma parte, sobre a influência das condições exteriores ou sobre as modificações da superfície terrestre; de outra parte, sobre a possibilidade das transformações embrionárias, e a formar votos para que buscas ulteriores viessem espalhar sobre estas questões uma luz suficiente."[147]

Todavia, por mais que se adiantasse o materialismo, sobre este ponto nunca passou além de concepções *a priori*. A ação de um poder sobrenatural, mesmo no que tem relação com a transformação e origem dos organismos, era não somente tida por desnecessária, como mesmo considerada como absolutamente incompatível com a observação ordinária dos fatos.

Era o que resultava da imutabilidade das leis da natureza que, não tendo sido estabelecidas por nenhum legislador, como é possível supor por analogia com as leis humanas, fazem parte integrante das cousas mesmas com que são irrevogavelmente unidas, sendo assim, como diz Buchner, "independentes de toda a vontade, de toda a influência exterior", ou, como diz Moleschott, "a expressão da mais rigorosa necessidade", pelo que devem ser consideradas como eternas do mesmo modo que a matéria e a natureza mesma. Tudo isto era afirmado e aceito pelo materialismo, mas sem que por forma alguma se tentasse até Darwin fazer alguma observação direta ou pelo menos arriscar algum ensaio de demonstração experimental. Era o que estava reservado para Darwin, este inglês de gênio, como o chama Buchner, que, expli-

147 Buchner, *Força e matéria*, traduzida por A. Regnard para o francês da 15ª edição alemã. Sexta edição francesa, artigo: "Geração secundária".

cando pelo princípio da seleção natural e a origem e transformação das espécies, fez em relação aos fenômenos da vida exatamente o que outro inglês, o imortal Newton, já fizera pelo princípio da gravitação universal, em relação aos fenômenos da astronomia.

Também antes de Newton as leis que regulam o movimento dos astros eram já conhecidas desde Copérnico e Kepler; mas Newton, explicando-as pelo princípio da gravitação, fez o que se poderia chamar a sua prova matemática. Do mesmo modo, antes de Darwin, já era desde a mais remota antiguidade pressentida e com rigorosa precisão conhecida desde Lamarck a doutrina genealógica ou teoria da descendência, como a chama Haeckel, segundo a qual a totalidade dos organismos tão diversos, todas as espécies animais, todas as espécies vegetais que viveram outrora e vivem ainda sobre a Terra, são derivadas de uma só forma ancestral, ou de um mui pequeno número de formas ancestrais excessivamente simples, e foi partindo daí que chegaram às condições a que se acham reduzidas no estado presente do mundo, por metamorfose ou evolução gradual e indefinida. Mas Darwin, na frase de Buchner, com uma intuição admirável e apoiando-se numa massa extraordinária de fatos, não somente apresentou esta doutrina nos termos precisos em que é ela hoje conhecida, como ao mesmo tempo desenvolveu a sua prova experimental estabelecendo como causas naturais da transformação das espécies: 1º) a luta pela existência; 2º) a mudança ou a formação das variedades e a variabilidade da espécie; 3º) a transmissão e a hereditariedade; 4º) a seleção natural ou a escolha exercida através da imensa duração das épocas geológicas.

Cumpre, porém, neste ponto fazer uma distinção que não deixa de ser importante. O que o darwinismo explica pela seleção natural na luta pela existência ou, em outros termos, pela ação combinada das leis da hereditariedade e da adaptação, é precisamente a produção mecânica da infinita variedade dos animais e vegetais "aparentemente organizados segundo um plano premeditado". Mas, se se pergunta de onde nasceram os primeiros organismos ou o organismo ancestral original de que saíram todos os outros, tudo fica suspenso. Darwin diz mesmo "que não se ocupa nem da origem das forças fundamentais da inteligência, nem das da vida". E chega a insinuar que a sua teoria não é inconciliável com a teologia. "Eu admito", diz ele, "que com muita verossimilhança todos

os seres organizados que têm vivido sobre a Terra descendem de uma forma primitiva qualquer que o Criador animou do sopro da vida." E, como é explicado por Haeckel, para tranquilizar aqueles que veem na teoria da descendência "a destruição da ordem moral toda inteira", refere-se a um escritor eclesiástico que lhe escreveu nestes termos: "Eu me convenci pouco a pouco de que acreditar na criação de um pequeno número de tipos primitivos, susceptíveis de transformar-se por evolução espontânea em outras formas necessárias, não é fazer da divindade uma ideia menos elevada do que supô-la obrigada a recorrer incessantemente a novos atos de criação para cobrir os vácuos deixados pelo jogo mesmo das leis que estabeleceu."[148]

Haeckel vê nisto uma concessão suficiente para constituir um refúgio onde poderão abrigar-se aqueles cujo coração tem necessidade de crer numa criação sobrenatural, sendo que esta crença é conciliável com a teoria da descendência. "Com efeito", diz ele, "criar um só organismo primitivo capaz de produzir todos os outros por hereditariedade e adaptação é realmente muito mais digno do poder e da sabedoria do Criador do que supor que ele tenha criado sucessivamente e uma a uma as numerosas espécies de que a Terra é povoada."[149]

Mas isto, que é dado como certo ou ao menos como provável por Darwin, é apenas admitido por Haeckel como um ato de tolerância para com a credulidade geral e unicamente porque não é possível vencer de um só golpe a ignorância das massas; não que consinta na exclusão da crítica dessa hipótese e chegue com outros a considerar a teologia como inacessível à investigação científica. Não. Haeckel não reconhece o mistério que para muitos coloca a teologia em esfera inacessível aos golpes da crítica; entra na indagação da origem das cousas, e considerando a teologia cousa morta, não somente explica com Darwin que todos os organismos animais e vegetais resultaram, só por força da seleção natural, de uma mesma forma ancestral comum, sem que para isto fosse necessária alguma intervenção sobrenatural, como ao mesmo tempo sustenta que esta forma ancestral primitiva resultou do mesmo modo, isto é, mecanicamente e também sem nenhuma intervenção sobrenatu-

148 Haeckel, *História da criação natural,* lição XIII.
149 Haeckel,. *obr. cit.*, loc. cit.

ral da matéria inorgânica. Para isto, foi necessário apenas que a Terra chegasse a certas e determinadas condições de sua evolução cosmogônica. E é nesta afirmação que consiste precisamente a obra própria de Haeckel, podendo-se por esta forma dizer que é onde termina o darwinismo que Haeckel começa, para concluir, perfeitamente de acordo com o materialismo, pela negação absoluta da divindade.

Sobre este ponto suas ideias não são de natureza a deixar qualquer dúvida, quer se trate da origem dos corpos celestes, quer se trate da origem dos seres orgânicos na superfície da Terra. Não há em parte alguma criação, mas por toda a parte transformação nos fatos da natureza; e, tratando-se particularmente dos fenômenos da biologia, é nos seguintes termos que ele se exprime: "Atribuir a origem dos primeiros organismos terrestres, pais de todos os outros, à atividade voluntária e combinada de um criador pessoal, é renunciar a dar uma explicação científica, é deixar o terreno da verdadeira ciência para entrar no domínio da crença poética. Admitir um criador sobrenatural é perder-se no ininteligível."[150]

Partindo destas reflexões, e para fazer a aplicação da teoria mecânica ao estudo da origem dos organismos, Haeckel primeiramente procura mostrar como se explica por esta teoria a origem dos mundos, esforçando-se por dar uma ideia precisa da cosmogonia natural da Terra e mesmo procurando em rápidas linhas elevar-se à cosmogonia natural do universo inteiro. Sobre este ponto, porém, limita-se a resumir a teoria desenvolvida por Kant na sua *História natural geral e teoria do céu,* com fundamento na filosofia matemática de Newton, teoria hoje preponderante entre os astrônomos, mais explicitamente formulada por Herschell e Laplace, e a que acaba de dar mais recentemente uma nova exposição o célebre matemático M. Faye.

Haeckel a resume nestes termos:

"Segundo a cosmogonia de Kant, em um momento infinitamente longínquo de sua duração, todo o universo era um *caos gasoso*. Os materiais que atualmente estão em diversos graus de solidez, já sobre a Terra, já sobre os outros astros, os agregados sólidos, semi-sólidos, líquidos, elásticos ou gasosos que desde então se diferenciaram, estavam

150 Haeckel, *obr. cit.*, loc. cit.

na origem confundidos em uma massa homogênea que enchia o universo e era mantida em um estado de extrema tenuidade por uma temperatura excessivamente elevada. Os milhões de astros agrupados agora em sistemas solares não existiam ainda. Nasceram por consequência de um movimento geral de rotação, durante o qual um certo número de massas mais sólidas que o resto da substância gasosa agiram desde então e se condensaram sobre ela como centros de atração. Assim a nuvem caótica primitiva ou gás cósmico se dividiu em um certo número de nebulosas esféricas, animadas de um movimento de rotação e condensando-se de mais a mais. Nosso sistema solar foi uma destas enormes nebulosas, cujas partes se ordenaram e gravitaram em torno de um centro comum, o núcleo solar. Esta nebulosa tomou como todas as outras, em virtude de seu movimento rotatório, a forma de uma esferoide, de uma bola achatada.

"Enquanto a força centrípeta atraía sempre para o centro imóvel as moléculas arrastadas no movimento de rotação e condensava de mais a mais a nebulosa, a força centrífuga, ao contrário, tendia a afastar do centro as moléculas periféricas disseminando-as ao longe. Era na zona equatorial desta esfera achatada nos pólos que a força centrífuga tinha mais poder; também, desde que em virtude da condensação crescente, ela pôde prevalecer sobre a força centrípeta, aneis nebulosos se separaram da esfera girante nesta região equatorial. Estes aneis nebulosos desenhavam a órbita dos futuros planetas. Pouco a pouco a massa nebulosa dos aneis se condensou em planetas, girando eles próprios sobre seu eixo, tudo gravitando em torno do corpo central. Novos aneis nebulosos se destacaram pela mesma maneira da massa planetária, desde que a força centrípeta prevaleceu de novo sobre a força centrífuga; e estes aneis giraram em torno dos planetas, do mesmo modo que estes, em torno do Sol. Assim formaram-se as luas: uma só para a Terra, quatro para Júpiter, seis para Urano. Hoje, ainda, o anel de Saturno nos representa uma lua nesta fase primitiva de sua evolução. À medida que aumentava o abaixamento da temperatura, estes fenômenos tão simples de condensação e dispersão se repetiam um maior número de vezes e assim nasceram os diversos sistemas solares, os planetas e seus satélites ou luas, uns gravitando circularmente em torno de seu sol central, outros girando em torno de seus planetas.

"Pouco a pouco, pelos progressos do resfriamento e da condensação, os astros animados de um movimento de rotação passaram do estado gasoso primitivo ao de corpo em fusão. Pelo fato mesmo desta condensação crescente, uma grande quantidade de calor se desprendeu, e todos estes corpos arrastados pela gravitação, sóis, planetas, luas, tornaram-se globos incandescentes, semelhantes a enormes gotas de metal em fusão, irradiando calor e luz. Por causa da perda de calor devida a esta irradiação, a massa em fusão se condensou ainda, formando-se na superfície da esfera incandescente uma tênue camada sólida. Para todos estes fenômenos, a Terra, nossa mãe comum, não deve ter diferido notavelmente dos outros corpos celestes."[151]

Esta teoria de que Haeckel limita-se apenas aos dados gerais, não lhe sendo permitido passar além do fim especial de suas lições limitadas ao domínio particular das ciências naturais e da biologia, ocupa quanto à anorganologia e especialmente quanto à evolução geológica o mesmo lugar que a teoria da descendência quanto à biologia e à antropologia. Uma e outra apoiam-se, exclusivamente, sobre causas mecânicas, inconscientes, e nunca sobre causas conscientes que obrem tendo em vista um fim dado. Tal é a teoria que Haeckel se esforça por sistematizar sob a denominação de monismo ou realismo e a que Tobias Barreto chamou, como vimos, monismo naturalístico, para distingui-la da filosofia monística de Noiré.

Contra a hipótese cosmogônica de Kant no sentido em que a desenvolve Haeckel com exclusão absoluta de toda e qualquer influência teleológica, uma objeção poderosa pode logo à primeira vista ser formulada: quem deu impulso ao movimento inicial do caos gasoso que enchia primitivamente o universo? Como é possível imaginar que este movimento se opere sem que tivesse um começo?

Haeckel sustenta que este movimento nem teve começo nem poderá terminar, sendo que o contrário disto não pode ser concebido. "No espaço e no tempo", diz ele, "o universo, é sem limites e sem medida. É eterno, é indefinido, e no que toca ao movimento ininterrupto, que arrasta as moléculas do universo, não podemos pensar nem num começo nem num fim. As leis *da conservação da força e da conservação da ma-*

151 Haeckel, *obr. cit.*, loc. cit.

téria sobre as quais repousa toda a nossa concepção da natureza nos vedam qualquer outro modo de ver. O mundo, enquanto objeto do conhecimento humano, nos oferece o espetáculo de um encadeamento contínuo de movimentos materiais, arrastando consigo uma perpétua mudança de formas. Toda a forma sendo o resultado fugitivo de uma soma de movimentos é, a este título, perecível e de uma duração limitada. Mas, a despeito das perpétuas mudanças de formas, a matéria e a força, que lhe é inerente, ficam eternas e indestrutíveis."[152]

Isto, como se vê, não é senão um resumo das ideias gerais do materialismo. Haeckel está, portanto, quanto ao ponto de vista geral e filosófico, inteiramente de acordo com Buchner, de quem aceita mesmo sem nenhuma restrição a fórmula *força e matéria*, excluindo por força da imutabilidade das leis naturais não somente todo e qualquer fato contrário à ordem da natureza, porém mesmo toda e qualquer explicação que pretenda ultrapassar os limites do puro mecanismo.

E passando, como ele diz, do golpe de vista geral lançado sobre a cosmogonia monística ou história natural da evolução do universo para uma parte infinitamente pequena deste mesmo universo, para a nossa terra materna, Haeckel sustenta, ainda de acordo com a mesma hipótese formulada por Kant, que a Terra toda inteira foi primitivamente um globo incandescente que foi sucessivamente se condensando pela irradiação do calor nos espaços celestes relativamente gelados. Por força dessa condensação progressiva foi gradualmente se formando na superfície terrestre uma camada espessa, onde com o tempo desenvolveram-se a vegetação e a água. Haeckel procura demonstrar esta ideia com diversos fatos geológicos e paleontológicos, por meio dos quais torna-se fácil verificar que a temperatura da Terra foi no princípio muito mais elevada. "Pode-se invocar", diz ele, "por exemplo, a distribuição uniforme dos organismos nas primeiras idades geológicas. Hoje as diversas zonas terrestres têm cada uma sua população animal e vegetal especial correspondente à diversidade das temperaturas médias; ora, mui diferente era o que sucedia no começo, e a distribuição dos fósseis durante os ciclos passados nos mostra que foi muito tardiamente, num período relativamente recente da história orgânica terrestre, no começo da idade ce-

152 Haeckel, *obr. cit.*, *loc. cit.*

nolítica ou terciária, que se produziu a diferenciação das zonas e de suas populações correspondentes. Durante a enorme duração das idades primária e secundária, as plantas ditas tropicais, a que era necessária uma temperatura elevada, viviam não somente nas zonas atualmente quentes, nas zonas equatoriais, mas também nas zonas atualmente temperadas e frias. Muitos outros fatos demonstram que se produziu um gradual abaixamento da temperatura do globo em geral e sobretudo um resfriamento consecutivo da casca terrestre das regiões polares."[153]

Entretanto, continuando o abaixamento da temperatura terrestre e engrossando a crosta sólida dentro da qual se concentrara o calor primitivo, um novo e importantíssimo fenômeno se produziu: foi o aparecimento da água que, a princípio reduzida ao estado de vapor, flutuava no seio da atmosfera; mas depois, baixando ainda mais e consideravelmente a temperatura atmosférica, começou a cair em forma de chuva permanente.

A ação das águas deu nova forma à superfície da Terra: nivelou as elevações, arrastou para o fundo dos vales o lodo que se formava no alto das montanhas, deu origem a continentes e ilhas, formou oceanos e lagos. E foi quando a Terra chegou finalmente a este estado, isto é, quando a casca terrestre ficou resfriada e a água se condensou no estado líquido, ficando a crosta terrestre até então árida, coberta de água fria, que apareceram os primeiros organismos. "Com efeito", diz Haeckel, "todos os animais, todas as plantas, todos os organismos em geral são constituídos em grande parte ou mesmo na maior parte pela água no estado líquido que se combina de uma maneira especial com os outros materiais e os mantém no estado de agregados semifluidos. Destes dados gerais da história terrestre inorgânica podemos deduzir um fato importante: é que a vida começou sobre a Terra em um momento determinado, que os organismos terrestres nem sempre existiram, tendo nascido em um certo momento."[154]

Mas, como foram criados os primeiros organismos? Foram criados por alguma entidade sobrenatural ou nasceram espontaneamente do seio da Terra? Ainda sobre este ponto Haeckel sustenta a proce-

153 *Obr. cit.*, loc. cit.
154 *Obr. cit.*, loc. cit.

dência da teoria mecânica e resolve-se franca e decididamente pela geração espontânea. Para isto, se bem que nenhuma experiência tenha sido possível fazer, o que serve de base é o fato de que não há nos seres orgânicos nenhum elemento que não seja encontrado na matéria inorgânica, sendo que a diferença está somente na combinação das partículas, não na qualidade da substância, de onde resulta a unidade fundamental da matéria organizada e da matéria inorgânica.

Haeckel submete a uma longa análise esta questão, examinando a constituição dos organismos em confrontação com a matéria inanimada, não somente debaixo do ponto de vista da forma, como ao mesmo tempo debaixo do ponto de vista da matéria e do movimento. E, passando em seguida precisamente ao estudo da origem da vida, reconhece que a maior parte dos naturalistas que tentaram resolver experimentalmente o problema da geração espontânea, depois de haverem tomado as mais minuciosas precauções e obrado em condições bem determinadas, viram que nenhum organismo apareceu e, baseando-se sobre este resultado negativo, concluíram "que nenhum organismo pode nascer espontaneamente, sem pais".

"Mas esta afirmação temerária e irrefletida", diz ele, "apoia-se unicamente sobre o resultado negativo de experiências que não podem provar outra cousa senão que, em tais ou tais condições inteiramente artificiais em que foram feitas as experiências nenhum organismo se formou. Mas destes ensaios tentados ordinariamente em condições puramente artificiais não se fica autorizado a concluir, de uma maneira geral, que a geração espontânea seja impossível. A impossibilidade do fato não poderia estabelecer-se. Com efeito, que meio temos de saber se durante estas épocas primitivas, infinitamente remotas, não existiam condições inteiramente diversas das condições atuais, condições no seio das quais era possível a geração espontânea? Ainda mais, nós temos mesmo todo o direito de afirmar que nas idades primitivas as condições gerais da vida deviam ser absolutamente diferentes das condições atuais. Pensemos somente que as enormes quantidades de carbono do período carbonífero acumuladas nos terrenos carboníferos foram fixadas unicamente pelo jogo da vida vegetal e são os destroços prodigiosamente comprimidos, condensados, de inumeráveis cadáveres de plantas acumuladas durante milhões de anos. Ora, na época em que, tendo sido de-

positada a água líquida sobre a casca terrestre resfriada, formaram-se pela primeira vez os organismos por geração espontânea, estas imensas quantidades de carbono existiam debaixo de outra forma, provavelmente em larga parte debaixo da forma de ácido carbônico misturado com a atmosfera. A composição toda inteira da atmosfera diferia, pois, muito da composição atual. Além disto, como se pode deduzir de considerações químicas, físicas e geológicas, a densidade e o estado elétrico da atmosfera eram também diferentes. O mar que envolvia então a superfície toda inteira do globo tinha igualmente uma constituição química e física particular. A temperatura, a densidade, o estado salino, etc., deste mar deviam diferir muito do que se observa nos mares atuais. Em todo o caso e sem que seja necessário invocar outras razões, não se poderia contestar que uma geração espontânea, possível então, não possa mais hoje ter lugar em condições completamente diversas."[155]

Não se ignora que o carbono é com efeito o principal elemento da vida, sendo que havendo sem exceção em todos os organismos uma certa quantidade d'água combinada de um modo todo especial com uma certa quantidade de matéria sólida, é nas propriedades fisicoquímicas do carbono que se deve procurar a razão essencial deste estado instável, semifluido, característico dos organismos vivos. Haeckel desenvolve sobre este ponto uma importante doutrina sob o título de *teoria do carbono*, no segundo volume de sua *Morfologia geral*. Sendo assim, é admissível que a vida tenha aparecido sobre a Terra exatamente na época a que se refere Haeckel, isto é, quando devia haver por toda a parte na superfície da Terra enormes quantidades de carbono e em condições de entrar facilmente em combinação com a água e outros elementos. E isto por si só, além de muitas outras condições físicas, químicas, geológicas, magnéticas e elétricas particulares, era suficiente para que se formasse pela primeira vez e por geração espontânea a matéria organizada; e se o mesmo fato não se reproduziu depois, nem continua a reproduzir-se ainda, isto se explica pelo fato de que todas aquelas circunstâncias mudaram.

Mas o que é infinitamente mais importante para a hipótese da geração espontânea são, segundo Haeckel, as moneras. "A descoberta destes seres", diz ele, "reduz a nada a maior parte das objeções levantadas

155 Haeckel, *obr. cit.*, loc. cit.

contra a teoria da geração espontânea. Com efeito, pois que nestes organismos não há nem organização nem diferenciação qualquer de partes heterogêneas, pois que neles todos os fenômenos da vida são realizados por uma só e mesma matéria homogênea e amorfa, não repugna de nenhum modo ao espírito atribuir sua origem à geração espontânea. Trata-se de plasmagonia? Há já um plasma capaz de viver? Então este plasma tem simplesmente que individualizar-se, como o cristal se individualiza numa solução mãe. Trata-se, ao contrário, da produção de moneras por verdadeira autogonia? Então é necessário que o plasma susceptível de viver, a substância coloide primitiva, se forme a princípio à custa de compostos carbonados simples. Ora, nós estamos hoje em condições de produzir artificialmente em nossos laboratórios químicos compostos carbonados complexos deste gênero; nada impede, pois, de admitir que, na livre natureza, possam apresentar-se condições favoráveis à formação destes compostos. Outrora, quando se procurava fazer uma ideia da geração espontânea, era logo um grande embaraço a complicação mesma dos organismos mais simples até então estudados. Para resolver esta dificuldade capital, era preciso conhecer estes seres tão importantes, as moneras, estes organismos absolutamente privados de órgãos, constituídos por um simples composto químico e dotados, entretanto, da faculdade de crescer, nutrir-se e reproduzir-se. Graças a este fato a hipótese da geração espontânea adquire bastante verossimilhança para que se tenha o direito de empregá-la a fim de cobrir a lacuna que existe entre a cosmogonia de Kant e a teoria da descendência de Lamarck."[156] Haeckel sustenta em seguida a estas reflexões que mesmo entre as moneras atualmente existentes uma se encontra que, com muito fundamento, se pode admitir que ainda hoje continua a nascer por geração espontânea. Tal é o estranho *Bathybius hæckelli,* existente no fundo dos mares, descoberto e descrito por Huxley.

*

Tal é o monismo naturalístico de Haeckel. Tudo se reduz a este único fato: que para explicação de todos os fenômenos do universo, dos corpos vivos e orgânicos, como da matéria inanimada, não se admite outro princípio além do princípio mecânico, nem outras causas além das causas fisicoquímicas. Nisto consiste precisamente o elemento essen-

156 *Obr. cit.*, loc. cit.

cial da teoria mecânica, materialista ou monista, como a chama Haeckel em oposição a todas as outras concepções que devem ser consideradas como dualistas. E é dualista não somente a concepção que admite o mundo da natureza e um mundo sobrenatural, como qualquer explicação que, ultrapassando os limites da concepção mecânica, procure introduzir na economia da natureza outro princípio ou outra causa, além do puro mecanismo. Fica assim excluído em absoluto todo e qualquer pensamento de finalidade e lavrada a condenação sem recurso da teleologia.

Mas o monismo, ou melhor, o materialismo tal como foi concebido e sistematizado por Haeckel, poderá ser apresentado, segundo é pensamento de alguns, como a filosofia verdadeira e explicação definitiva do problema do mundo?

Em primeiro lugar é preciso observar que, quando mesmo o monismo de Haeckel fosse rigorosamente verdadeiro, não seria propriamente uma filosofia do universo ou concepção do mundo na verdadeira acepção desta expressão, mas apenas uma filosofia biológica. Depois, quando mesmo a origem das espécies pudesse verdadeiramente ser explicada por simples mecanismo, isto é, quando fosse verdadeiro o darwinismo quanto à história da evolução dos organismos vivos, há todavia na vida um fenômeno que o darwinismo não explica, nem explicará jamais: é a consciência. A intuição mecânica de Haeckel é ainda a física absoluta ou o naturalismo no sentido de Schopenhauer, que só reconhece uma face das cousas. Mas não há somente mecanismo, isto é, não há somente força e matéria na natureza, mas também sentimento e ação.

É assim que já Kant sustentava, com aquele profundo sentimento que lhe é característico das legítimas e naturais aspirações do espírito humano, que é absolutamente impossível conhecer de uma maneira suficiente e com mais razão explicar os seres organizados e sua possibilidade interior por princípios puramente mecânicos da natureza. "É absurdo para homens", assegura ele, segundo suas próprias palavras, atrevidamente, "tentar alguma cousa de igual e esperar que algum novo Newton virá um dia explicar a produção de uma *haste de feno* por leis naturais a que não presidiu nenhum desígnio; porque é isto uma vista que é preciso absolutamente recusar aos homens."[157]

157 *Crítica do juízo.*

Este Newton reputado impossível por Kant apareceu sessenta anos mais tarde, diz Haeckel. E foi Darwin que por sua teoria da seleção natural resolveu efetivamente o problema, que Kant considerava insolúvel.

Tudo, porém, demonstra que a afirmação do filósofo de Koenigsberg permanece de pé e é absolutamente inacessível a todos os golpes do materialismo. E o que é mais importante é que essa afirmação não é inconciliável com o darwinismo, nem exclui propriamente a intuição mecânica, contanto que esta não pretenda ultrapassar a esfera de suas legítimas atribuições. Daí a reação contra o materialismo e portanto contra o monismo de Haeckel, saída do seio mesmo das ciências naturais e representada por sábios que em vez de combater, pelo contrário, são os primeiros a reconhecer e proclamar a verdade do darwinismo. Esta reação parte do reconhecimento de que a fórmula *força e matéria* de Buchner, que é também a de Haeckel, é deficiente e incompleta, por considerar somente o lado exterior da natureza, pelo que deve ser substituído por outras mais ou menos equivalentes à fórmula *movimento e sentimento* de Noiré, segundo a qual se deve reconhecer no movimento a face objetiva, e no sentimento a face subjetiva das cousas.

Apreciando debaixo deste ponto de vista a atitude de Haeckel em face do movimento intelectual hodierno, Tobias Barreto, que aliás leva até o fanatismo o seu entusiasmo por Haeckel, faz em todo o caso reflexões que são de natureza a esclarecer o debate, tornando patente a improcedência ou pelo menos a deficiência da intuição mecânica.

"O professor Haeckel", diz ele, "cedendo talvez àquela predileção de que falava Helmholtz no prólogo de sua *Óptica,* a predileção... *zu unmittebar mechanischen Erklaerungen,* decidiu-se a apoiar com a força de sua autoridade o monismo naturalístico sem levar em conta nem sequer dignar-se de submeter a uma crítica mais séria tudo o que, além desses limites, ainda parece reclamar a nossa atenção.

"Assim para ele, o venerando sábio, não só a verdadeira intuição mecânica, mas também quem quer que se coloque acima deste ponto de vista, ciente ou inconscientemente, é vítima de uma ilusão, a ilusão do dualismo. Nem mesmo Kant pôde evitar semelhante escolho."[158]

158 Tobias Barreto, *Questões vigentes*. Artigo "Glosas heterodoxas", etc.

Isto importa a condenação do criticismo em nome do monismo. Não obstante Haeckel nem sempre se mostra coerente consigo mesmo, e é assim que, ao mesmo tempo em que pretende tudo explicar mecanicamente, às vezes chega a insinuar que o seu sistema nem é o materialismo nem o idealismo, mas, se quiserem, um resumo dos dois; e nisto procura apoiar-se na autoridade de Goethe de quem cita as palavras: "A matéria e o espírito não podem um sem o outro nem existir nem obrar", proposição que já não pode acomodar-se exclusivamente com a fórmula *força e matéria.* Mas nisto o que se revela é não que seja verdadeira a sua insinuação, mas a deficiência de sua intuição.

E quanto à condenação de Kant como devendo ser classificado entre os representantes do dualismo retrógrado e supernaturalista, eis como se exprime Tobias Barreto, reproduzindo aliás a opinião que chegou a prevalecer na própria Alemanha:

"A condenação do grande filósofo (tanto importa o juízo de Haeckel), relegado para o meio dos dualistas e teólogos, em nome do monismo, quando o monismo, pelo órgão de Noiré, se confessa ligado, por mais de um laço, à filosofia de Kant, quando o monismo, que não é um princípio constitutivo, mas um princípio regulador, quase diria um princípio arquitetônico do pensamento filosófico moderno, assenta em bases kantescas, esta condenação do grande filósofo, repito, devia naturalmente provocar a impugnação.

"E de fato. Ed. von Hartmann, na última parte de seu notável opúsculo, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus,* entendeu-se com Haeckel sobre o pretenso dualismo de Kant. O resultado foi ficar estabelecido que o naturalista fora injusto para com o filósofo. Como se depreende de várias passagens da *Kritik der Urtheilskraft,* mais bem utilizadas por Hartmann, muito ao invés de ser Kant um dualista, firmou ele a doutrina de que a explicação mecânica e a explicação teleológica dos fenômenos naturais representam momentos diversos de uma unidade superior. Em próprios termos: o princípio, que torna possível a conciliabilidade dos dois modos de julgar a natureza, deve ser posto naquilo que repousa fora de ambos, entretanto encerra o fundamento deles, isto é, no *hipersensível* e qualquer das duas maneiras de explicação deve sempre referir-se a esse princípio."[159]

159 Tobias Barreto, *obr. cit.*, loc. cit.

"Isto é claríssimo", acrescenta Tobias Barreto, "porém não é tudo. Kant ainda diz que não podemos saber *a priori* quanto contribui o mecanismo da natureza para a realização de qualquer intuito final que nela exista, nem até onde chega o modo de explicação mecânica de seus fenômenos, e que por isto as ciências naturais têm o dever de levar o mais longe possível esta mesma explicação. Mas também logo assegura que o simples mecanismo não é suficiente para dar a razão dos produtos orgânicos, isto é, que em relação à forma dos organismos há sempre um resto *mecanicamente inexplicável*."[160]

"Puro conceito monístico", termina Tobias Barreto. "A ele prende-se o pensamento de Noiré, quando afirma que em todo e qualquer fenômeno, tanto o mais simples como o mais altamente complicado, há sempre um resto *incalculável* que representa a parte do *sentimento* no mesmo fenômeno. Entre o resto de que fala Kant e este de que fala Noiré não há diferença alguma. O *mecanicamente inexplicável* da teoria kantesca, quer dizer, em linguagem monística: a parte do sentimento que o movimento não explica. Vê-se, pois, que Kant não foi nem podia ser um dualista. As aparências enganam; e desse engano não estão livres nem mesmo os gênios da estatura de Haeckel. E von Hartmann utilizou-se, como já disse, de passagens da *Crítica do juízo* para demonstrar o não dualismo do arquifilósofo alemão. Entretanto, as fontes de uma tal demonstração não se limitam aos pedaços por ele citados. Na *Crítica da razão prática* encontra-se uma passagem onde Kant fala de um *automaton materiale* e de um *automaton spirituale*, não como duas cousas distintas, mas somente como dois modos de observar e julgar a natureza."[161]

Tobias Barreto, citando em seguida a estas brilhantíssimas reflexões as memoráveis palavras de Du Bois-Reymond: "Com mecânica não sairemos de mecânica; não podemos compreender como nasce a consciência, como nasce o sentimento", vê nisto uma sentença de morte contra o materialismo e, portanto, contra a intuição mecânica de Haeckel.[162]

Para mostrar a deficiência do materialismo, e mesmo, poder-se-á dizer, a sua improcedência radical, basta considerar que a natu-

160 Tobias Barreto, *obr. cit.*, loc. cit.
161 Tobias Barreto, *obr. cit.*, loc. cit.
162 Tobias Barreto, *obr. cit.*, loc. cit.

reza, tal como se revela à consciência, resolve-se não somente em fenômenos físicos, objetivos ou mecânicos; mas também e ao mesmo tempo em fenômenos psíquicos, subjetivos ou metafísicos. Estas duas ordens de fenômenos estão ambas subordinadas a leis invariáveis e podem ou devem mesmo estar ligadas a uma unidade superior, sendo que devem ser compreendidas não como duas cousas distintas, porém apenas como duas faces opostas, mas inseparáveis de uma só e mesma cousa. É o que já indiquei com o necessário desenvolvimento quando tratei dessa parte de nosso conhecimento a que julguei poder dar o nome de metafísica naturalista, e é o que será explicado ainda mais detalhadamente quando tiver de ocupar-me particularmente da teoria da finalidade.

Por ora, basta apenas observar que o monismo de Haeckel não é senão uma renovação do materialismo; e portanto, considerado quanto à relação que pode ter com o problema da religião e da teologia, termina exatamente como termina o materialismo, isto é, pela negação absoluta da divindade.

. . . .

Capítulo XVIII

CRÍTICA GERAL

DO ESTUDO até aqui feito se se pergunta o que é permitido deduzir quanto à religião e à teologia, a resposta não pode deixar de ser esta: nada. Todas as concepções metafísicas instituídas fora da inspiração particular das religiões reveladas desde Kant até Herbert Spencer, como todos os sistemas de crítica religiosa guiados pelo princípio do livre exame desde Spinoza até Feuerbach, Strauss e Renan, terminam direta ou indiretamente pela negação da divindade. Não se cogita de um ideal superior capaz de fazer a harmonia no caos das convicções antagônicas. A utilidade é elevada à categoria de lei suprema da vida; e a irreligião, negando Deus na natureza e no espírito, e fazendo do interesse o princípio fundamental da moral, torna-se a feição característica da liberdade de pensar. E se na época moderna, entre os chamados *livres-pensadores* alguns há que ainda admitem Deus, é sempre de um modo vago e obscuro, a tal ponto que o Deus a que se elevam é sempre um vão fantasma incompreensível que tudo pode ser, menos concepção racional de uma realidade viva e criadora.

Em verdade, a obra do pensamento moderno é como um vasto incêndio, que a tudo inflama e devora; nada escapa a sua fúria in-

domável, sopra com a mesma força no alto e no baixo, no cume das altas montanhas como no fundo dos vales profundos, e da destruição e demolição que promove especialmente contra a religião e a teologia pode-se dizer que não fica pedra sobre pedra.

Contra isto, objetar-se-á talvez, observando que Spinoza em vez de negar, mais do que ninguém, afirma Deus, sendo que para ele "tudo o que é, é em Deus, nem cousa alguma pode existir nem ser concebida sem Deus".[163] Mas isto é o panteísmo, e o panteísmo, no sentir da teologia ortodoxa, não é senão ateísmo disfarçado. E de fato Spinoza sustenta na *Ética* como princípio fundamental de sua concepção filosófica que "Deus, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente".[164] Mas Deus, tal como ele o concebe, obra por leis necessárias, exclui o milagre e tem por atributos essenciais a extensão e o pensamento. Trata-se, pois, de um Deus, francamente naturalista, de um Deus, corpóreo e visível, isto é, de um Deus que se confunde com a própria natureza, de onde vê-se que fica rigorosamente excluído o velho Deus pessoal do antropomorfismo vulgar.

Se se trata, pois, de um Deus sobrenatural que reside em uma esfera superior e invisível, acima do universo, como "autoridade real", e que só em condições excepcionais e por milagre exerce ação sobre a natureza que por si mesma obra como força impetuosa e cega, não há dúvida de que Spinoza o combate, como igualmente o combatem todos os representantes do naturalismo. Daí a fúria desesperada com que os defensores da velha teologia ortodoxa se levantam em massa contra o naturalismo e a filosofia em geral.

Mas no naturalismo em realidade o que está feito é a obra negativa da demolição. Foi destruído o Deus sobrenatural e invisível, mas nada foi concebido em condições de substituí-lo e servir de princípio de explicação para a existência universal. Mesmo Spinoza não pode prevalecer. É certo que este ilustre pensador foi um pouco mais longe que os outros, identificando a ordem divina com a ordem da natureza; mas em resultado o Deus que concebe é um Deus mecânico e morto,

---

163 Spinoza, *Ética,* proposição 15.
164 *Obr. cit.*, proposição 11.

redutível a uma simples fórmula geométrica e percebido através de concepções abstratas e estéreis.

Pode-se, pois, sem nenhuma vacilação, afirmar que a última palavra da filosofia moderna é a negação da divindade. É assim que o materialista diz positivamente: Deus não existe. O idealista afirma de seu lado que Deus é apenas uma criação do espírito humano. O positivista considera ociosa e de absoluta esterilidade toda e qualquer indagação sobre a existência e natureza de Deus; e a escola associacionista, aprofundando o exame da questão religiosa pela análise do mecanismo intelectual, amplia e solidifica a solução positivista, assegurando que não há, nem poderá jamais haver representação mental de um ser absoluto ou infinito. Por outra parte, o panteísmo, identificando, com Spinoza, Deus e a natureza inconsciente, termina por transformar a teologia em cosmologia, para não dizer em simples concepção geométrica de uma substância indefinida e imóvel.

Outros acreditam com Emile Burnouf poder estabelecer sobre Deus as seguintes teses que são, ao que parece, apresentadas por ele como evidentes por si mesmas:

"Deus não está no espaço; não está no tempo; não está no movimento."

"Não tem limites; não pode ser enumerado; nem entra em nenhuma relação fora de si mesmo."

"Não é material. Não é uma substância individual. Não é uma força, não tendo resistência, nem ação, nem modos individuais."

"Não é vivo, não sendo nem orgânico nem organizado."

"Não pensa, não tendo nenhum objeto a pensar. Não tem prazer, não estando sujeito a nenhuma ação do exterior. Isto por que não tem nem amor, nem ódio e não experimenta nenhuma das paixões originadas destes dois sentimentos. Não tem demais vontade, não estando sujeito a motivos."

"Não é criado nem criador, porque o nada nada é, nem é representado por nenhuma ideia. O mundo é incriado."

"Ele não criou no mundo nenhum atributo, porque os atributos das substâncias são absolutos. Não produziu no mundo nenhum

modo, porque não há nele atos sucessivos; não é, pois, o autor das leis do mundo: estas são absolutas."

"Deus não é separado do mundo, porque há contradição em que alguma cousa seja fora daquilo que é. Ou ainda seria preciso dizer com muitos doutores que só Deus existe e que o mundo não existe; o que é contrário à experiência."

"Nenhum dos modos, dos atributos, dos caracteres, das condições e das leis do que é existe nele. Sua essência é negativa e contraditória. Sua existência não pode ser demonstrada."[165]

Tudo isto é proposto em desenvolvimento ao seguinte tema: o que Deus não é. Mas neste caso o que vem a ser Deus?

A esta pergunta, Burnouf responde nestes termos: "Por condescendência para com a fraqueza humana, para satisfazer aos nossos *espiritualistas* e para não desanimar os crentes, conservarei o nome de Deus e direi: a natureza é o conjunto dos fatos perceptíveis aos sentidos ou à consciência; Deus é tudo o que a razão descobre de absoluto pela análise. A natureza é o modo ou o fenômeno; Deus é a substância e a lei."[166] Em outros termos e mais precisamente: o mundo é o conjunto dos fenômenos que se sucedem indefinidamente no cosmos; Deus é a lei que os regula.

Mas lei é apenas uma concepção abstrata da ordem de fenômenos, e não uma realidade concreta. De onde vê-se que a concepção teológica de Burnouf é também negativa e inteiramente estéril.

Ele diz, além disto, do universo exatamente o que diz de Deus, isto é, que o universo não está no espaço, nem no tempo, nem no movimento; que é imaterial, único e indivisível; que não tem nem circunferência, nem centro, porque é infinito, sendo que nada indica que exista em alguma parte um átomo central que seja o ponto de partida de todos os movimentos dos cosmos. Em conclusão: o universo é a soma das substâncias. Porém, Deus é também a soma das substâncias, de onde vê-se que Deus e o universo são uma só e mesma cousa.

Mas a soma das substâncias ou Deus* confundido com o universo, não tendo nem inteligência, nem vontade, nem amor, não pode,

---

165 Emile Burnouf, *La vie et la pensée*.

166 *Obr. cit.*

* No texto *em Deus*. Retificamos de acordo com a errata.

por consequência de uma deliberação ou escolha qualquer, haver criado as leis da natureza. Estas não são em realidade senão as relações necessárias das substâncias entre si, ou com seus modos ou dos modos entre si. "Não há, pois, antagonismo entre a natureza e o criador, porque o autor da natureza, o criador do mundo, isto é, dos modos, não é senão a soma das substâncias do universo. Não se pode, entretanto, dizer senão metaforicamente de Deus ou do universo que é 'um vivo perpétuo e imortal' porque a vida completa, compreendendo o pensamento, é um fenômeno acidental e não um atributo essencial das cousas."[167]

Burnouf mostra-se, entretanto, ao que parece, orgulhoso com a sua concepção teológica. Trata-se aqui, segundo ele, de *uma* concepção que nada tem de mística. Deus não é o pai, nem a mãe, nem o avô do mundo. É o que há no mundo de idêntico e absoluto; reside em nós, como em todas as outras substâncias. É a lei invariável e o fundo permanente do universo. É "o absoluto neutro e supremo", na frase de um autor indiano. Todavia, se se pergunta aqui o que é permitido deduzir de tudo isto, a resposta é ainda esta: nada. Não compreendo nem sei como se possa compreender o que vem a ser este Deus mudo e invisível, impotente e sem alma. Spinoza ao menos dava a Deus extensão e poder; Burnouf tira-lhe o pensamento e a vida. Será que Deus não pode ser compreendido, e sempre que nos esforçarmos de concebê-lo tenhamos de cair fatalmente em afirmações contraditórias e abstrações negativas, como sustenta e explica Stuart Mill?

Tal é exatamente o ponto de vista adotado por todos aqueles que, sustentando a solução naturalista do problema do universo, ainda admitem por qualquer forma Deus. Pode-se dizer que há neste sentido entre eles perfeito acordo. Há, com efeito, um naturalismo mecânico que nega Deus; e há um naturalismo que podemos chamar metafísico que admite ou concede sua existência; mas esta concessão, de seu lado, pouco adianta, porque o Deus de que aí apenas admite-se a existência é em si mesmo considerado como absolutamente incompreensível. Para este sistema, que aliás é o sistema predominante na geração contemporânea, Deus existe, mas apenas sabemos que existe e nada é permitido afirmar sobre as condições de sua existência. Não podemos explicá-lo, porque é por si mesmo inexplicável; não podemos defini-lo, porque não

---

167 Burnouf, *obr. cit.*, loc. cit.

cabe em nenhuma definição; e, tal como existe, excede de modo infinito os limites de nossa concepção, nem dele podemos ter nenhum conhecimento nem ideia.

É desnecessário observar que esta concepção exclui toda e qualquer revelação sobrenatural. Todavia o Deus do naturalismo, se bem que não seja mais que um simples conceito negativo, não está, contudo, mui distante do velho Deus que adoravam já nas Catacumbas de Roma os sectários do primitivo culto cristão. O Deus do catolicismo era e é com efeito um desconhecido. Deste modo, a revelação instintivamente e sem que ninguém se aperceba vem em confirmação da inspiração natural. É que a obra dos profetas não é também senão uma inspiração natural, disfarçada em revelação e milagre; e pondo de parte a revelação e a fé, é uma verdade reconhecida por todos e verdade que quase se poderia dizer: princípio fundamental e ponto de partida da teologia até aqui dominante que Deus é invisível e absolutamente incompreensível.

Também "um deus compreendido não seria mais deus", diz Hamilton, segundo o qual é uma blasfêmia supor que Deus é como o concebemos. No mesmo sentido deve ser interpretado o pensamento de Spencer quando, estranhando a audácia daqueles que pretendem conhecer a essência do poder que se revela em todos os seres, observa que se faz ainda mais do que isto: fica-se ao lado de Deus, notam-se as condições de sua existência, indaga-se do motivo de suas ações. É entretanto esta audácia que passa hoje por piedade. De modo que "poder-se-ia na época atual escrever volumes", acrescenta Spencer, "sobre a impiedade das pessoas pias. Em quase todos os escritos e discursos dos ministros da religião percebe-se que eles pretendem conhecer intimamente o mistério fundamental das cousas; pretensão que, para não dizer mais, tão mal se harmoniza com as palavras de humildade que a acompanham; e, cousa surpreendente, os dogmas em que mais se ostenta este conhecimento íntimo são o objeto de notada preferência; e nisto se vê o elemento essencial da crença religiosa".[168]

Em desenvolvimento a estas afirmações e como prova do que diz, Spencer cita alguns textos de artigo publicado em *The national review* (outubro 1860) sob o título de *Natureza e Deus*, de um dos pensadores

168 Spencer, *Primeiros princípios*, parte I, cap. V.

religiosos, no seu entender, mais afamados. Eis aqui, entre outras cousas o que se diz no referido artigo:

"O universo é a manifestação e morada de um espírito livre como o nosso, que personifica suas ideias pessoais nas disposições do universo, que realiza seu ideal nos fenômenos do universo, exatamente como exprimimos nossas faculdades e nosso caráter íntimo pela linguagem natural de nossos atos. Partindo daí, interpretamos a natureza pela humanidade; explicamos seus aspectos por desígnios e afeições, como nossa consciência pode perceber; buscamos por toda a parte sinais físicos de uma vontade sempre viva; e, decifrando o universo, lemos a autobiografia de um espírito infinito que se reproduz em miniatura em nosso espírito finito.

"As qualidades primárias dos corpos pertencem eternamente ao dado material objetivo para Deus e limitam seus atos; enquanto as qualidades secundárias são produtos da razão inventiva pura e da vontade determinante. Constituem o domínio da originalidade divina..."

"Enquanto sobre este terreno secundário seu espírito e o nosso estão assim em oposição, de novo se acham de acordo sobre o primário: para as operações da razão dedutiva, não há senão uma via possível para todas as inteligências; não há *merum arbitrium* que possa interverter o verdadeiro e o falso, ou fazer que haja mais de uma geometria, ou mais de um sistema físico para todos os mundos; e o onipotente arquiteto, ele próprio, quando realiza a concepção cósmica, quando traça as órbitas na imensidade e determina as estações de toda a eternidade, não pode deixar de obedecer às leis de curva, de medida e de proporção."[169]

Isto quer dizer, conforme explica Spencer, que a causa última é como um obreiro, não somente porque fabrica o "dado material objetivo para si", mas também porque é obrigado a obedecer "às propriedades necessárias deste dado". E isto não é tudo, observa Spencer; o autor do artigo citado passa a fazer a exposição de uma psicologia divina e aí chega a afirmar que "aprendemos o caráter de Deus, a ordem das impressões que se sucedem nele, pela distribuição da autoridade na hierarquia de nossas tendências". Em outros termos, avan-

---

169 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

ça-se que Deus tem desejos, que é preciso dividir em superiores e inferiores como os nossos.[170]

Spencer lembra, a propósito, o exemplo de um certo rei, que dizia sentir não ter estado presente à criação do mundo, porque teria tido bons conselhos a dar. Pois bem, diz ele, este rei era a humildade mesma ao preço daqueles que têm a pretensão não somente de compreender a relação do criador para com a criatura como mesmo de saber como o criador foi feito. Por tudo isto julga-se Spencer autorizado a formular a seguinte pergunta: "Não podemos sem hesitação afirmar que no reconhecimento sincero desta verdade que nossa existência e todas as outras são mistérios absolutamente e eternamente acima de nossa inteligência – há muito mais verdadeira religião que em todos os livros de teologia?"[171]

Pode-se, pois, dizer que a última palavra da filosofia de Spencer no que completa Hamilton e Mansel e, melhor se poderia dizer, *consolida* a filosofia moderna, consiste no reconhecimento de uma matéria que envolve e domina todo o nosso conhecimento, sendo que o mais alto grau da sabedoria e nosso mais imperioso dever está na consideração de que tudo aquilo que existe e se conhece existe e deve ser conhecido como manifestação de uma cousa em si mesma incognoscível. Nisto está, segundo muitos, o ponto culminante da obra de Spencer e sua maior descoberta; e o próprio Spencer afirma estar nesta concepção o fundamento da paz permanente que, como já vimos, acredita haver estabelecido entre a religião e a ciência, destruindo o antagonismo que existe entre estas duas manifestacões fundamentais do espírito humano.

Efetivamente Spencer fez muito, pois não somente conseguiu impor-se à admiração dos representantes da filosofia independente como, ao mesmo tempo, chegou a tornar-se agradável aos defensores da teologia, tanto assim que as suas doutrinas chegaram a ser consideradas como inofensivas à religião pelo bispo de Winchester. E tudo isto por esta estranha concepção de um absoluto desconhecido e incognoscível. Mas eu penso que esta concepção em vez de ser, como geralmente se supõe, a última palavra do pensamento filosófico e o resultado final da mais alta crí-

170 *Obr. cit.*, loc. cit.
171 Idem, idem.

tica religiosa, é ao contrário o lado fraco da filosofia de Spencer e uma variante às criações imaginárias e ocas do antropomorfismo.

Não há nada que possa ser considerado como inacessível ao conhecimento. É pouco o que se conhece, mas não tem limites o que pode ser conhecido, sendo que, se é ilimitada, por um lado, a natureza, é também ilimitada, por outro lado, a capacidade do espírito. É o que se deduz da verdadeira crítica do pensamento. De onde vê-se que Spencer, ao mesmo tempo em que condena as pretensões absurdas da teologia quando pretende conhecer as condições em que exerce sua ação o *arquiteto do mundo*, desde que por sua vez impõe ao conhecimento uma região distinta da natureza e superior à natureza e por si mesma absolutamente inacessível ao espírito humano, cai no mesmo erro em que tantos outros caíram, e em vez de destruir, apenas dá uma forma diferente, mas não menos obscura, às mesmas ideias que combate. E em verdade o *incognoscível* de Spencer, como a *cousa em si* de Kant, a *vontade* de Schopenhauer e o *insconsciente* de Hartmann e quaisquer outras concepções análogas, não são senão uma reprodução e cópia do Deus desconhecido dos teólogos.

A esta estranha concepção, prefiro a própria teologia ou então a negação absoluta e decisiva de Buchner; e, em realidade, sobre este ponto nada pode ser oposto ao que com admirável lucidez nos diz o eminente autor do livro *Força e matéria*, quando identificando o "famoso incognoscível de nossos modernos agnósticos", como ele o chama, com o bom Deus tão caro aos teólogos, se exprime nestes termos, ao concluir a sua obra: "Nada é mais insensato do que querer impor às buscas do homem limites insuperáveis e determinados *a priori*. Aquele que tenta esta empresa é por si mesmo incapaz de elevar-se acima de seu tempo e exceder o nível dos conhecimentos do século; entretanto seria verdadeiramente preciso que tivesse o dom da profecia para poder nestas condições apresentar um juízo definitivo sobre a marcha futura dos conhecimentos humanos... O único limite de nossos conhecimentos é, segundo a feliz expressão de Virchow, a ignorância e, como diz Wieland, tudo o que podemos saber, temos o direito de saber. Os entusiastas ou fanáticos da ignorância são, em seu gênero, tão intolerantes quanto os da fé, e tanto mais perigosos quanto sabem cobrir-se com as aparências da realidade objetiva, enquanto no fundo escolhem, ao que parece, esta posição mista, sobretudo pelo temor ridículo de incorrerem na censura de ateísmo e

porque não têm a coragem de ser consequentes consigo mesmos". Qualquer que seja o disfarce com que se apresente "esta sombra que projeta a nossa própria ignorância", o incognoscível ou se chame ele *vontade, inconsciente*, *cousa em si*, *alma universal*, *razão do mundo*, ou o quer que seja, pouco importa: "é sempre a mesma ideia fundamental, a mesma aberração do antropomorfismo, a mesma entidade obscura produzida por este terror do desconhecido que dominava já ao homem grosseiro dos tempos primitivos e que continuará a dominar os homens civilizados até que o sol da ciência e a noção generalizada da existência de uma ordem independente e natural das cousas tenham feito do *fiat lux* uma verdade."[172]

Nada é, pois, mais obscuro que a filosofia moderna, cuja última palavra é, como se vê, uma palavra de mistério. Mas o que é mais importante é que, se se considera em particular a teologia, o resultado é ainda o mesmo, senão menos animador. É assim que os representantes da fé desenvolvem uma imensidade de provas no sentido de tornar evidente a existência de Deus, mas em resultado o Deus a que se elevam é um Deus misterioso e invisível de que apenas podemos dizer que existe; mas isto sem que, por forma alguma, possa haver dúvida quanto ao fato de que não pode ser conhecido, nem compreendido.

O Abade Bougaud, por exemplo, em uma obra que é aliás um dos monumentos do catolicismo, *Le christianisme et les temps présents*, dividindo o conjunto da criação em três mundos, o mundo visível da natureza, perceptível aos olhos, o mundo invisível das leis que governam a natureza, percebido somente pela razão, e o mundo sobrenatural, considera este último não somente imperceptível aos olhos, como ao mesmo tempo impenetrável à razão, sendo que só podemos dele ter alguma noção pelo telescópio da fé. E, tratando da fé, diz ele: "Eu não nego as obscuridades da fé. Elas são certas. Mas tendes notado uma cousa singular? É que à proporção que se sobe na escala dos seres mais estas obscuridades aumentam. O mundo da natureza, que é o menor, é o mais luminoso de todos, semeado entretanto de mistérios, mas de mistérios que mergulham na evidência. O mundo da razão, mais elevado, é muito mais obscuro. Quantos problemas, quantas questões insondáveis? E

172 Buchner, *Força e matéria,* conclusão.

cousa notável, à proporção que se sobe neste mundo da razão, mais a evidência diminui".[173]

É inútil observar que esta gradação chega a um grau infinito no mundo sobrenatural. Aí há menos evidência ainda que no mundo da razão, ou, por outra, não há nenhuma evidência, domina somente a fé, sucedendo a estes três mundos, da natureza, da razão e da fé, exatamente o que acontece às grandes montanhas. As bases estão na luz; mas as culminâncias se perdem na sombra. "Mas a fé penetra nas trevas", diz o Abade Bougaud. "Nisto está sua essência, nem ela é feita senão para isto. E, desde que a luz aparece, a fé desaparece."[174] Mas como justificar a elevação e santidade desta fé que foge da luz?

Para fugir a esta objeção, o Abade Bougaud insinua que o mundo sobrenatural deve estar efetivamente oculto nas trevas, e nisto mesmo está uma prova da sabedoria infinita de Deus, pois que, se ele chegasse a manifestar-se tal como é, tão extraordinário seria o deslumbramento universal que tudo ficaria amesquinhado e como morto. "Daí ao terceiro mundo, isto é, ao mundo sobrenatural todo o seu brilho", observa o Abade Bougaud. "A que ficariam reduzidos os outros dois mundos? Os problemas do mundo da natureza pareceriam miseráveis. Os problemas do mundo da razão não seriam mais dignos de ocupar nosso espírito." [175]

Exprimindo-se por esta forma, o Abade Bougaud não faz nenhuma alteração ou inovação na doutrina comum dos católicos: ao contrário, reproduz e consolida o ensino da Igreja e a tradição dos teólogos.

É assim que já Santo Agostinho, reportando-se a Platão, que distinguia no mundo da inteligência duas cousas: a vista das sombras e a vista das realidades eternas observava com fundamento no Evangelho que "jamais nenhum homem viu Deus". De onde resulta que todo o nosso conhecimento versa não sobre aquilo que é, mas apenas sobre uma sombra do que é. E a verdade suprema absolutamente inacessível ao espírito humano só pode ser percebida pela fé.

---

173 Abade Bougaud, *obr. cit.*, vol. V, cap. I.
174 Abade Bougaud, *obr. cit.*, loc. cit.
175 *Obr. cit.*, loc. cit.

Há também, segundo Santo Agostinho, um primeiro mundo, o mundo sensível, um segundo mundo, o mundo inteligível, e, acima dos dois, o pai dos mundos, *duos mundus et ipsum parentem universitatis.*[176]

O mundo sensível e o mundo inteligível de Santo Agostinho, como o mundo da natureza e o mundo da razão do Abade Bougaud, são uma só e mesma cousa, a natureza; e acima da natureza, contemplada em suas manifestações pelos sentidos e explicada em sua ordem pela razão, levanta-se em região absolutamente inacessível ao espírito humano, o mundo sobrenatural; de onde se vê que esta concepção não é senão o dualismo, sendo que, ao passo que a natureza é conhecida não somente pelos sentidos, como ao mesmo tempo pela razão, o mundo sobrenatural só pode ser percebido pela fé. O resultado geral é, pois, sempre o mesmo: Deus é invisível e absolutamente incompreensível.

No mesmo sentido, S. Tomás, o maior e o mais profundo entre todos os doutores da Igreja, representando demais em teologia a tendência experimental, pois filia-se a Aristóteles, ao passo que S. Agostinho liga-se a Platão, admite como graus do inteligível divino duas cousas: a razão ou luz natural e a fé ou luz sobrenatural. E sustentando que Deus pode ser conhecido por três modos, por via de causalidade *(viam causalitatis),* por via de excelência *(viam excellenciae)* e por via de negação *(viam negationis),* sucede em todo o caso que o Deus a que se refere é sempre o Deus desconhecido de que trata S. Paulo, percebido somente por seus efeitos e conhecido somente como objeto de fé. É certo que S. Tomás nos fala também em uma *visão suprema* na qual se chega a ver Deus face a face. Esta visão suprema é luminosa, ao passo que a fé propriamente dita tem por objeto a verdade primeira, enquanto obscura; mas, como quer que seja, esta visão suprema, incompatível com a natureza humana, é impossível nesta vida só pelas forças da natureza. É, pois, ainda objeto de fé.

Entretanto, se, como diz S. Tomás e é tradicional na Igreja, há a razão ou luz natural e a fé ou luz sobrenatural, não há dúvida que pode uma estar em contradição com a outra, nem a história do espírito humano é outra cousa senão a história constante das lutas da razão contra a fé. Mas neste caso é preciso que de uma ou outra parte haja erro

176 Pe. Gratry, *La connaissance de Dieu,* vol. I, cap. IV.

ou falsidade. Ora, a fé não pode ser falsa, porque a fé é, como se sabe, infalível. Quando, pois, a razão estiver em contradição com a fé, é a razão, ou melhor, a luz natural que deve estar em erro e ser falsa. Mas, neste caso, quem deve ser responsabilizado por esta falsidade? Que culpa tem a luz de não ser clara e perfeita, que culpa tem a razão de não perceber a verdade?

Tratando, pois, de dar uma explicação definitiva do conjunto da criação universal tal como pode esta explicação ser deduzida do ensino dos teólogos, eis aqui a que tudo se reduz: há dois mundos: o mundo da natureza e o mundo sobrenatural. O primeiro, iluminado e visível, é percebido pelos sentidos e conhecido pela razão; o segundo, inacessível aos sentidos e impenetrável à razão, só pode ser percebido pela fé, sendo que, estando colocado fora da natureza e acima de tudo o que existe, pode-se dizer dele que reside nas trevas. Não obstante não é na natureza, mas no mundo sobrenatural que está a verdadeira luz, tanto assim que, comparada com a luz do mundo sobrenatural, a luz da natureza não é senão trevas. E assim estamos dentro da natureza, nela vemos que tudo é iluminado e claro; mas é fora da natureza que devemos colocar a luz, guiados não pela razão, que é a luz que a natureza nos dá, mas pela fé, que é uma graça também sobrenatural. Daí explicações como esta de Santo Agostinho: "Deus é de tal maneira que, comparado com ele o que foi feito, não é. As criaturas não comparadas com Deus existem, porque existem por ele; mas comparadas com Deus não existem; porque o ser verdadeiro é o ser imutável e só ele é imutável." De modo que aquilo que existe, aquilo que temos certeza de que existe, não existe, é como se fosse nada; quer dizer: não devemos ter fé na natureza, na natureza em cujo seio vivemos, que sabemos que existe e é visível e clara; e devemos acreditar na luz sobrenatural, devemos ter fé em uma luz incompreensível e estranha que jamais poderemos compreender e contemplar.

Eis a doutrina que serve de base à teologia moderna e constitui o fundamento do que se presume ser a religião verdadeira e definitiva. Eis a doutrina do catolicismo. Mas tudo isto não passa de uma estupenda mistificação. O homem que quase nada conhece da natureza, que mal concebe a infinidade do espaço e a eternidade do tempo, que mal avista de longe as estrelas quando estas entretanto são tão grandes como o sol, servindo de centro a outros sistemas de mundos; o homem, que mal se

conhece a si mesmo, acha entretanto pequena a natureza e, na ânsia de conceber alguma cousa tão grande que seja capaz de corresponder à infinidade de suas aspirações e desejos exige, além da imensidade que nos cerca, um poder que seja maior do que tudo o que existe, um mundo sobrenatural habitado por deuses (politeísmo) ou por um Deus (monoteísmo) que nos ouça e nos proteja e seja ao mesmo tempo o princípio da verdade e a fonte de tudo o que é belo e sagrado. É o conhecimento abstrato que aliás palidamente reflete o deslumbramento da realidade que serve de base a esta estranha concepção. O homem faz dos fantasmas de sua imaginação uma existência real. Entretanto o que é que pode ser maior e mais belo que a natureza mesma? Nada. Mas o homem deixa o corpo, agarra-se à sombra; acha que o sol não é claro e acredita numa luz que não é percebida pelos olhos; acha que a natureza é pequena e confunde com o infinito aquilo que não é senão uma sombra do infinito.

É certo, entretanto, que o infinito, não o infinito fantástico dos teólogos, mas este infinito real e vivo que nos cerca, pode ser uma mentira: é certo que o mundo não pode deixar de ser a expressão de uma verdade e deve haver um princípio que não somente colocado diante das operações indefinidas do cosmos explique a natureza, como ao mesmo tempo colocado em face da sociedade sirva de base ao mecanismo da ordem moral e ponha um termo à anarquia moderna, indicando o ideal da conduta pela concepção da finalidade das cousas. Este princípio existe. É uma verdade universal que enche o mundo.

Demonstrar este princípio e torná-lo patente a todos é o fim deste livro. Para deduzi-lo basta levar a suas últimas consequências o método até aqui adotado, nem para reconhecê-lo é preciso a cada um mais do que procurar elevar-se à concepção da verdadeira ordem dos fenômenos pela observação das revelações da consciência ou coordenação dos fatos de nosso próprio espírito posto em face da natureza e refletindo-a.

. . . .

Capítulo XIX

RELIGIÃO NATURALISTA

EU ENTRO aqui na parte mais grave e mais profunda de meu livro, naquela em que meu pensamento por tal modo está identificado com o que há de mais íntimo em meu ser, que às vezes chego a pensar que a ideia que defendo é um produto de meu sangue. Efetivamente, consulte cada um a própria consciência: é sempre nos momentos de maior abatimento, é sempre nas horas de mais tristeza e abandono que melhor compreendemos a necessidade em que está o homem de elevar-se à concepção de uma verdade suprema, de uma verdade capaz de servir de princípio de explicação para a existência universal.

E todo homem poderá dizer: não é só a minha vida que é triste, mas a vida humana em geral. E, com efeito, abstraindo cada um de sua própria existência que, como a de todo ser vivo, não é senão um momento que passa e breve se extinguirá como um sopro; abstraindo cada um de qualquer consideração pessoal e, considerando a vida da humanidade em si mesma, qual é a condição de todos os homens, qual vem a ser o fato que constitui a essência da vida? Ninguém vacilará em responder que não pode deixar de ser este: a dor. Sofrem os justos, sofrem os bons, sofrem mais do que todos, os maus, sofrem mesmo aque-

les que se dizem felizes. E, em verdade, quem haverá sobre a Terra que ainda não tenha derramado uma lágrima? "Homem", diz Chateaubriand, "tu não és senão um sonho rápido, um sonho doloroso: tu não existes senão para o sofrimento, não és alguma cousa senão pela tristeza de tua alma e eterna melancolia de teu pensamento."

Vede aquele que passa, com o corpo abatido, o peito arquejante, os olhos sem luz, desgraçado que mal pode dividir o seu tempo entre os gemidos e as lágrimas, sem forças mesmo para pedir uma esmola. É um leproso, um mendigo. Já não caminha, arrasta-se no solo; e, por onde passa, vai deixando vestígios do sangue que corre de suas feridas. Que culpa tem o miserável de ter vindo a este mundo?

Vede aquele outro que corre, trazendo na mão um punhal ainda tinto do sangue de sua vítima. É um assassino que corre, perseguido pela polícia e pelos gritos do povo. De olhar ameaçador e terrível, de aspecto horripilante e com as feições ainda desconformes pelo ódio ou pelo medo, causa a todos espanto indescritível. Matou para roubar, matou para exercer uma vingança injusta. Mas, de todo o modo, que culpa tem ele de haver sido dominado por uma paixão embrutecida e cruel, que culpa tem ele mesmo de ser mau?

Nestes dois homens estão, sob um ponto de vista, limitados dois aspectos extremos da dor. Vê-se aí: a dor do mau que morre moralmente; e a dor do desgraçado que vai mesmo em vida assistindo à decomposição de seu corpo.

Depois, subindo e descendo na escala da sociedade, não há quem possa enumerar os diferentes tipos da dor, as inúmeras formas do sofrimento. Todos são mais ou menos desgraçados; todos revelam sobre o corpo algum começo de lepra ou em vão se esforçam por arrancar da consciência alguma lembrança de crimes, quer dizer, todos sofrem. E mesmo os ricos e felizes, os grandes e poderosos da Terra, acaso poderão dizer que não sofrem? Infelizes, nem ao menos são capazes de compreender e sentir que são desgraçados. Sua vida, menos agitada e menos triste que a dos pobres é mais pobre; nem eles passam pelos grandes transes, pelas grandes aflições em que se revela a verdadeira essência da natureza humana: a dor. Mas o que é certo é que estão sujeitos à lei comum do sofrimento, e o que é mais importante é que, entre os que mais felizes parecem e mais cegos se mostram, muitos há que, sem que se

apercebam, trazem já dentro de si mesmos o gérmen da moléstia que os levará ao cemitério. E de todos, o que restará depois de algum tempo, depois de alguns anos, depois de alguns séculos? Nada.

Pois bem: foi sempre quando refletindo sobre as condições de nossa existência, mais eu me deixava absorver pelo pensamento de nossa própria miséria; foi sempre quando, pensando sobre a contingência e o nada de todas as grandezas humanas, eu procurava a solidão, fugia dos homens e ia, muitas vezes, refugiar-me no cemitério, buscando inspirar-me naquele silêncio profundo e interpretar a linguagem muda dos mortos, que eu melhor compreendi a necessidade de uma explicação para tudo o que existe, de uma explicação que esclareça o problema da natureza e sirva de fundamento racional para a vida e para a morte.

Um dia (ainda me lembro), entrara a vida nacional do Brasil em sua fase revolucionária e sanguinolenta. Eu, por minha parte, atravessara uma crise desesperada e cruel. Diversas circunstâncias, já de caráter político, já de caráter privado, torturavam-me a vida. Todas as minhas esperanças haviam caído; todas as minhas ilusões haviam sido desfeitas. E eu, percebendo quanto é clara a fatalidade, que pesa muitas vezes sobre os destinos humanos, cheguei a desejar mesmo a morte, sentindo que meu coração se desfazia em pedaços.

Mas foi justamente neste momento que a vida me voltou ao coração e ao espírito.

Era um dos dias mais agitados da pátria. Eu estava só. Se considerava o futuro, via tudo profundamente sombrio; e, se me voltava para o passado, era procurando algum crime que houvesse cometido e em cuja expiação houvesse sido condenado ao isolamento. Era noite. Na impossibilidade de adormecer, levantei-me e saí. Silêncio profundo. A cidade estava calma, o céu estava sem nuvens. A frescura da noite alentou-me e eu comecei a sentir que uma força desconhecida me penetrava às profundezas do ser. Brilhavam no céu inúmeras estrelas e eu, olhando em torno de mim e vendo para todos os lados estender-se o espaço infinito, senti-me repentinamente dominado pela ideia de que uma grande verdade enche o mundo.

Comecei a refletir nesta afirmação de Schopenhauer: que o mundo é um produto do cérebro. E dizia comigo mesmo: mas como pode ser isto? Como pode a minha cabeça produzir todas estas cousas

maravilhosas que vejo? Entretanto Schopenhauer teve o arrojo de afirmar que semelhante absurdo é uma verdade evidente. Dar-se-á que fosse um louco? Não é admissível nem pode crer-se que quisesse zombar da posteridade quando disse prefaciando a sua obra: "Não é a meus contemporâneos, não é a meus compatriotas, é à humanidade que ofereço o meu trabalho desta vez completo, na esperança de que dele poderá tirar algum fruto."

Quando assim refletia, notei que o céu cada vez se tornava mais límpido e as estrelas cada vez derramavam mais luz. Pensei nesta outra proposição de Schopenhauer: "Experimentalmente minha cabeça está dentro do espaço; transcendentalmente o espaço está dentro de minha cabeça." Esta distinção não resolve, complica a dificuldade. Demais, se tudo isto que vejo é um produto de meu cérebro, dizia eu, então que mecanismo extraordinário não é este cérebro? Entretanto o mundo estava ali, a natureza permanecia inalterável e o espaço me cercava por todos os lados. Não, este infinito, que me cerca, existe realmente. E, olhando para o alto, li através da luz das estrelas a decifração do enigma do mundo.

Foi em ligação ao pensamento de que por esta ocasião me senti dominado que tive, algum tempo depois, um sonho, que peço permissão para narrar aqui. Trata-se, apenas, de um sonho; mas este sonho deu corpo a uma ideia de que eu até então tivera apenas vago pressentimento, mas que já existia em meu espírito; e eu, para verdadeiramente seguir o desenvolvimento natural de meu pensamento, preciso reportar-me a ele. Guardarei, porém, absoluta fidelidade, e mesmo esforçar-me-ei em fazer com a maior singeleza possível a exposição do que se passou, de modo a evitar qualquer interpretação incabível; e até, se for necessário, precisarei a data e o lugar e explicarei as circunstâncias do momento.

Foi no dia 1º de janeiro de 1892, em Fortaleza. Passei todo o dia lendo e lia de preferência trabalhos de teologia, especialmente a obra do Pe. Gratry *La connaissance de Dieu*.

Esta obra é, aliás, um trabalho de velha teologia, no sentido ortodoxo da Igreja; mas é, não obstante, um livro precioso. Pelo menos, escrito em linguagem clara e concisa, notável pela erudição e por uma certa largueza de vistas, não obstante a subordinação em que está para

com a revelação e a fé é um perfeito resumo da filosofia cristã, uma história completa da evolução geral do pensamento teológico no mundo católico.

Como história das principais fases por que tem passado a teologia, nos faz conhecer com mais ou menos desenvolvimento:

Na Antiguidade: Platão e Aristóteles;

Na Idade Média: Santo Agostinho, Santo Anselmo, S. Tomás;

No século XVII: Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon, Petau e Thomassin, Bossuet, Leibniz.

Para conhecer o cristianismo no que ele tem de fundamental e essencial, pode-se dizer que basta ler esta obra. Compreende-se, pois, que um livro nestas condições, sejam quais forem as ideias que defende, é um livro digno de ser lido. Eu, porém, não o lia no intuito de ficar conhecendo a fundo a doutrina. Lia acidentalmente, por mera curiosidade de momento e sem que por forma alguma essa leitura fizesse parte de meu programa de estudo. Mas, em todo o caso, um pensamento me guiava e era este:

Eis aqui uma doutrina, pensava eu, que é condenada *in limine* pelos que se acham à frente do movimento intelectual hodierno. Não obstante, é seguida por alguns, é seguida por muitos, é seguida mesmo pela grande maioria na civilização ocidental. Outras, nascidas de fonte diversa, mas análogas, dominam no Oriente. Estas doutrinas a que podemos dar o nome de doutrinas de fé ou filosofia revelada do alto, se bem que divergentes em muitos detalhes, estão perfeitamente de acordo em um ponto, e este, fundamental: todas elas concebem[*] o mundo como o produto da atividade refletida de um ente supremo; todas elas explicam[**] a ordem da natureza, partindo de Deus como fonte de toda a verdade e autor e sustentáculo do mecanismo universal. É, porém, em sentido diametralmente oposto que se manifesta no estado presente do mundo a livre atividade do espírito, negando-se a verdade da revelação e portanto Deus: *a*) nas ciências físicas e matemáticas pelo princípio da transformação e equivalência das forças que, supondo a indestrutibilidade da matéria e a continuidade do movimento, exclui por inconcebível toda e qual-

* No texto *toda-elas explicam*. Retificamos de acordo com a errata.

** No texto *organizam*. Retificamos de acordo com a errata.

quer noção de uma criação universal; *b*) nas ciências naturais e biológicas, pelo princípio da seleção natural que explica independentemente de qualquer intervenção sobrenatural a origem e transformação das espécies animais, inclusive a espécie humana; *c*) na metafísica, pelo princípio da relatividade do conhecimento, que exclui toda e qualquer noção do absoluto.

Daí a luta que quase se poderia dizer constitui o lado mais saliente da História, travada entre a revelação e a convicção, ou mais precisamente entre a razão e a fé.

De um ou outro lado deve haver um erro fundamental, sendo certo que a humanidade está sujeita a tais vicissitudes, que uma concepção inteiramente falsa, composta de ilusões inveteradas ou meras fantasias de espíritos sonhadores, pode chegar a passar por uma verdade universal e eterna. Aqui, na luta que se agita, que já vem de longe e cada vez se faz mais acesa, o resultado não pode ser duvidoso: é à razão que deve pertencer a vitória, porque é à razão que deve pertencer o futuro. Mas se há sinceridade por parte daqueles que combatem, o mesmo se deve supor por parte daqueles que defendem a obra do passado. Nem se pode rigorosamente assegurar que a questão esteja finda, porquanto é certo que a fé se revolta e clama, mas já não pode lutar, resolvendo-se na luta contra seus adversários apenas em simulação de desprezo e extravasamento de ódio impotente. Mas também é certo que os representantes da ciência contestam a verdade da revelação e negam só por força da imutabilidade das leis naturais qualquer intervenção sobrenatural na ordem do mundo; mas em sua obra pode-se dizer que tudo destroem, mas nada edificam, sendo que, reduzindo toda a natureza a puro mecanismo, terminam por aceitar e proclamar como única filosofia verdadeira o materialismo, que reduz o universo à poeira.

Assim pode-se estabelecer como resultado geral e definitivo da crítica moderna: 1º) que nada permanece de pé do que nos legou o passado; mas também: 2º) que a obra do futuro está ainda toda inteira por fazer-se. Daí o estado caótico do espírito humano esmagado pelo peso da dor na ausência absoluta de convicções com que possa fortificar-se para reagir e lutar; daí o estado de perturbação e desordem a que se acham reduzidos todos os povos e todas as instituições, faltando aos homens garantia e justiça, faltando às sociedades coesão e estabilidade; daí o pessimismo, a confusão, a anarquia. Tudo isto constitui o que ver-

dadeiramente se pode chamar uma situação desesperada e terrível. A vida da humanidade é um esforço constante, uma ascensão gradativa e permanente para a verdade e a luz; mas, no estado a que nos achamos reduzidos, pode-se dizer que buscamos a claridade do dia; mas por toda a parte estendem-se sombras, sombras e mais sombras. Entretanto é preciso que a luz se faça. Tal era o pensamento que prevalecia em meu espírito ao tempo em que fazia a leitura do livro do Pe. Gratry. Deste modo li o capítulo de Platão, o de Aristóteles, o de S. Agostinho. Depois saltei para Leibniz.

É possível que o que se passou em seguida fosse apenas uma repercussão da leitura que fiz durante o dia; mas, como quer que seja, o que é certo é que à noite sonhei que estava a discutir com uma pessoa que não vi, porque o lugar em que estávamos era completamente escuro, mas que conheci ser profundamente instruída, porque sua palavra era fácil e inspirada e sua lógica, dominadora e invencível. O objeto em discussão era este: a existência de Deus. Não posso reproduzir os argumentos que foram formulados de parte a parte; mas sei que a discussão foi longa e agitada. Um interesse crescente nos prendia, mas infelizmente não me lembro das ideias que eu sustentava, nem tampouco das ideias que defendia o meu interlocutor. Lembro-me, porém, que ao encerrar-se o debate eu concluí mais ou menos nestes termos:

– Sobre esta questão será sempre inútil todo e qualquer esforço de nossa parte. Tratando-se de Deus, não se pode afirmar nem que ele existe, nem que não existe, porque antes de qualquer outra cousa nada podemos saber a seu respeito. Tal é a única solução razoável, porquanto em primeiro lugar, tendo sido Deus o criador do universo como pretendem todos os teólogos, deve ter havido necessariamente um tempo em que só Ele existia, antes do próprio universo, antes de toda a sensação, antes de todo o movimento, antes do espaço e do tempo, antes de tudo o que existe. Ora, uma existência nestas condições não pode sequer ser imaginada. Entretanto, quando falamos de Deus, falamos sempre pondo-o em relação com o mundo, representando-o sempre por meio de palavras com que só podem ser representadas as cousas do mundo. De onde vê-se que a nossa própria linguagem é absolutamente imprópria, sempre que nos referimos a Deus. Depois nós não temos nem poderemos jamais ter nenhuma ideia de Deus, porque toda a ideia

prende-se mais ou menos diretamente a fatos sensíveis, toda a ideia nasce da sensação, e Deus não pode ser sentido, nem pensado, porque está acima de toda a sensação, como de todo o pensamento. Portanto, de toda esta discussão só uma cousa pode ser com segurança deduzida: é a nulidade da teologia e de tudo o que tem relação com a divindade.

– Enganai-vos, respondeu-me aquela voz que partia das trevas: Deus existe e pode ser conhecido. Há na natureza mesma alguma cousa que o traduz e revela. Observai e vereis.

A voz calou-se. E de repente tão impenetrável tornou-se a escuridão e tão absoluto se fez em torno de mim o silêncio que eu fiquei como se estivesse sozinho no mundo, como se tudo houvesse desaparecido e nada mais existisse, além de minha consciência no seio do espaço universal escuro e deserto.

– O que significa isto? pensei eu. Tudo é nada.

Passaram-se assim alguns momentos de dolorosa e extrema ansiedade. Depois alguns sons longínquos interromperam aquele silêncio universal: era uma música que comecei a ouvir como se partisse de uma grande distância. Sons, música, harmonia, será isto Deus? – pensei eu. A música se aproximava, depois começava outra vez de longe: às vezes tornava-se quase imperceptível, ia crescendo aos poucos, depois calava-se de todo, para logo em seguida começar de novo na mesma sucessão indefinida.

Isto levou algum tempo e eu já começava a seriamente impacientar-me quando disse:

– Não compreendo isto, não sei que relação possa ter essa música com a divindade.

Neste momento a música começou como se fosse uma grande orquestra. E cresceu, cresceu até que fiquei em condições de nada poder perceber no meio daquela harmonia ruidosa e estranha, como se de todos os lados soprasse uma música, vindo todos repercutir em confusão no meu espírito. Por fim, já o que se passava de modo algum se poderia dizer que era uma música, mas antes e propriamente uma combinação de sons desordenados. Eu, trêmulo de susto, ainda disse:

– Isto não traduz Deus, isto não pode ter nenhuma relação com a divindade. Pelo contrário, há confusão e desordem em tudo o que se passa.

Mas exatamente neste momento brilhou uma luz como se caísse do alto. Não era luz sobrenatural, mas luz física, como se um raio do sol ou do luar passasse através de uma vidraça. Não obstante, foi como se um raio de luz estelar, desprendendo-se do vácuo, terminasse por iluminá-lo e enchê-lo; e eu, sentindo renascer o mundo diante daquela luz que rasgava a noite universal, experimentei o mesmo efeito que porventura experimentaria se o universo fosse criado de novo.

E a voz que partia das trevas repercutiu no fundo de minha consciência: Deus é a luz.

Nessa ocasião acordei, sendo inútil tentar descrever a emoção de que me achava possuído. Não obstante, adormeci de novo e no outro dia quase não pensei no que sonhara à noite. Mas com o tempo cada vez se tornava mais viva e mais clara em meu espírito a voz que dissera: Deus é a luz.

Algumas pessoas a quem contei depois o meu sonho acharam-no curioso em extremo, mas poucos se atreveram a fazer qualquer comentário. Eu mesmo limitava-me a contar o que se passara, mas nunca cheguei a supor que houvesse alguma cousa mais do que um sonho. E em verdade não houve. Mas, por uma notável coincidência, sucedeu que, logo no ano seguinte, deu-se o eclipse total do sol que foi observado no Ceará a 16 de abril. Como é natural, minha curiosidade chegou sobre este fato ao último ponto, e logo que chegou a hora designada já eu estava com o meu pedaço de vidro enfumaçado a olhar continuamente para o sol. Observei o eclipse desde que começou a manifestar-se até que o disco lunar cobriu todo o corpo do astro do dia.

Foi o que já vi de mais belo no mundo. O sol tornara-se apenas uma mancha escura no céu terminada por uma circunferência azulada da qual se desprendiam algumas cintilações, como ligeiras faíscas elétricas. A temperatura baixou consideravelmente e fez-se de um trágico indescritível o aspecto exterior da natureza. O céu, de azul puríssimo que era, logo se fez cor de chumbo; e as nuvens, dantes prateadas e claras, tornaram-se sombrias como o mar.

Havia muita gente em torno de mim: de uns para outros logo se comunicou um longo murmúrio, como se fosse uma espécie de pressentimento de aniquilamento universal.

Mas repentinamente de uma das extremidades do sol desprende-se a luz. Começou como se fosse apenas uma estrela; mas em um momento enche o mundo; e eu, vendo instantaneamente tudo claro e brilhante, senti a luz envolver-me, bater sobre mim como se o Sol caísse sobre a Terra.

Foi exatamente assim que me envolveu a luz que vi em meu sonho. Isto levou-me a refletir profundamente, perseverantemente. Aquela luz que partia das trevas e esta que desce dos espaços celestes são uma só e mesma cousa. Como é que um sonho reflete tão fielmente a realidade? Deve haver em tudo isto uma grande verdade. Tudo tem a sua razão de ser e a sua explicação natural, mesmo o sonho. E, pensando bem, o sonho não é em si mesmo uma cousa extraordinária? E quando o sonho é assim tão logicamente encadeado que quase se confunde com a vida real, por que devemos considerá-lo como vão? Quem já explicou o que é o sonho? Quem já conseguiu formular as leis de sua evolução, determinar as causas de sua aparição?

Por certo, não se poderá contestar que é um fenômeno da vida e, portanto, tão sério quanto é séria a própria vida. Ora, eu sonhei – eis um fato. Neste sonho foi-me com a maior lucidez indicada uma solução para o grande problema da religião e da teologia, que foi sempre a preocupação constante de minha vida. É preciso, pois, tomar em consideração este fato. Foi o que eu levei a pensar muitos dias, depois do que tomei a resolução de estudar a fundo a verdadeira significação da luz.

Neste sentido procurei os tratados de física, os livros de astronomia; e em verdade o que pode haver de mais belo, o que pode haver de mais extraordinário que a luz? Em primeiro lugar é o que há de mais deslumbrante na natureza, ou mais precisamente é tudo o que brilha e deslumbra, pois tudo o que brilha e deslumbra só o faz pela luz que reflete. Depois não é só por esta face que a luz é apreciável, pois que, como é fácil provar pela influência que exerce sobre o clima, sobre a vegetação, sobre a vida, enfim, a luz não é somente o que há de mais belo; é também o que há de mais ativo e fecundo. É pela luz que a planta se desenvolve e cresce; é pela luz que o homem vive e trabalha. "Os raios

do sol", diz Wullner, "são a fonte de toda a atividade terrestre. O calor do sol determina as correntes marítimas, a elevação da água na atmosfera, bem como os movimentos do vento que o homem sabe utilizar em seu proveito: produz as fontes, os regatos e os rios, essas artérias da atividade humana. Sob a forma de chuva, a água evaporada pelo sol refresca os campos e os prados e permite o crescimento às árvores. O Sol produz e mantém a vida, o movimento e a atividade, pois que o calor e a luz revestem todas as formas do movimento."[177]

Sobre a dependência em que estamos do Sol, sobre a influência que sobre a vida exerce a luz, seria inútil querer insistir. Buchner em seu precioso livro *Luz e vida* cita as palavras eloquentes com que é esta influência reconhecida e proclamada pelos mais ilustres pensadores. Lembremos alguns dos autores por ele citados. Nada mais é preciso para tornar patente o reconhecimento universal da supremacia da luz.

TYNDALL: do mesmo modo que o movimento do relógio depende da mão que lhe deu corda, assim também não menos certo é que todas as energias terrestres derivam do Sol. Sem falar dos vulcões, nem das correntes marítimas, toda a atividade mecânica, toda a ação da força, quer seja do gênero orgânico ou inorgânico, quer física ou fisiológica, toma a sua origem no Sol. É o calor do Sol que mantém o oceano no estado líquido e a atmosfera no estado gasoso; e todas as tempestades que perturbam o seio daquele ou desta não são senão manifestações de seu poder mecânico. É o calor solar que suspende as geleiras e as nascentes dos rios nos flancos das montanhas e é dele ainda que tiram sua força as cascatas e as avalanches. O trovão e o relâmpago não são mais do que força solar metamorfoseada. O fogo que queima, a chama que ilumina, desenvolvem uma luz e um calor que em sua origem faziam parte do sol. E se dirigirmos nossos olhares para esses campos de carnificina, tanto em moda hoje, aí veremos em cada carga de cavalaria, no choque de dois corpos de exército, a aplicação ou antes o abuso da força mecânica do Sol. Os raios solares vêm até nós sob a forma de calor e é sob a forma de calor que nos deixam. Mas entre o momento de sua chegada e o de sua partida dão origem a todas as energias tão variadas de nosso planeta; estas últimas são, sem exceção, formas particulares da

177 Wullner, *Transformação e conservação da força,* 1860.

energia solar ou outras tantas transformações sucessivas que aquelas sofreram, partindo de sua origem para o infinito.

FORSTER: qual é a força que leva a locomotiva através dos continentes e obriga o vapor a fender as ondas? Que força comunica a sua rapidez mortal à granada que rebenta e à bala do fuzil? E a luz do gás desta sala de baile a que força deve sua existência? Qual é ainda a energia desenvolvida pela chama – de nossos fogões ou pela das fornalhas de nossas cozinhas? Todas estas forças, desde as mais consideráveis até as mais insignificantes, desde as mais inúteis até as mais nocivas, são devidas ao Sol; são pequenas frações da soma de energia que, desde períodos incalculáveis, o Sol envia à Terra sob a forma de luz e de calor.

RUTHS: o ligeiro zéfiro cujo sopro faz tremer as folhas das árvores e o terrível furacão que ergue as vagas, lançando-as contra os rochedos minados pela água; a brisa refrigerante que impele para o largo o navio de velas abertas e o tufão dos trópicos que derruba as casas e quebra como fracos vimes os mastros dos navios; os suspiros melodiosos da harpa eólea, do mesmo modo que os rugidos cavos do vento engolfando-se pelas velhas chaminés; o ar fresco do mar e o sopro abrasador do deserto; o vento vivificante do sul e a corrente glacial do norte, trazendo a morte – tudo isto não é senão força solar, todos estes fenômenos não são senão filhos do astro do dia, nascidos da energia de seus raios.

REITLINGER: todos os seres vivos que existem na Terra, desde o infusório até o homem, são criações do raio solar. Em sua evolução ascendente, é na força solar que o homem encontra seu apoio. É essa força que lhe ensina a falar, a criar religiões, a organizar estados. O raio do sol presta, em verdade, força ao braço do opressor, mas anima também o escravo que quebra suas cadeias. Prometeu não tinha necessidade de escalar o céu para ir lá roubar o fogo. Esse desce por si mesmo à Terra sob a forma de raio solar. Pode-se dizer dele o que Aquiles dizia de Prometeu. Para exprimir tudo numa palavra, foi ele quem fez dom de todas as artes aos mortais. Sim, é dele que deriva a luz da poesia e da ciência: a verdade é revelação sua! A história toda de nosso planeta e da vida que se expande em sua superfície, desde que, passando do estado de massa incandescente e líquida ao de globo arrefecido e duro, rola no espaço com a sua inúmera variedade de formas orgânicas, as suas lutas

entre a tirania e a liberdade, as alegrias e as dores dos bons e dos maus – essa história, diremos nós, não é senão o poema de um raio do sol que chegou um dia à Terra e regressou ao seu foco. Ao lado deste poema grandioso, a *Divina comédia* de Dante e o *Paraíso perdido* de Milton são apenas imitações descoradas.

O próprio Buchner se exprime nestes termos: "O Sol não é unicamente como o imaginam talvez ainda certas pessoas pouco cultas, uma lanterna imensa suspensa no céu, com o único fim de iluminar o nosso globo e os seus interesses mesquinhos; é também a fonte única e suprema de toda a força terrestre, a fonte de nossa vida e de nossa atividade, tanto física, como intelectual."[178] E é em desenvolvimento a esta ideia geral que Buchner observa em tom decisivo e vibrante: "Do mesmo modo que os rios, as nascentes e os regatos, somos, e isto não no sentido metafórico ou figurado, mas sim no sentido mais literal, mais positivo da palavra, *filhos do Sol,* seres nascidos da luz. Não é o sol que nos desaltera quando temos sede? Não é ele quem provê a restauração de nossas forças, quando sentimos fadiga e fome? E a atividade intelectual mesma seria possível sem o sol?" "Entremos em alguns pormenores", continua ele. "Quando perguntamos: de onde provém a energia de nossos músculos que nos permite mover-nos, ou a de nosso cérebro que nos permite pensar, é necessário responder: do sangue que traz incessantemente materiais nutritivos a todos os nossos órgãos, do sangue sem o fluxo e o refluxo do qual toda a atividade, principalmente a do cérebro, pararia quase imediatamente. Se, em seguida, procuramos de onde vem o sangue – do quilo, nos responderão. Mas o próprio quilo, de onde provém ele senão dos alimentos que absorvemos, e isto por uma série completa de transformações e de fenômenos, cujo caráter fisiológico bem como o químico nos é perfeitamente conhecido? Inquirindo sobre a proveniência dos alimentos, daremos um passo mais. Primeiro todos os alimentos são tirados, ou do mundo vegetal, ou do mundo animal. Ora, os carnívoros, sustentando-se, como se sabe, à custa dos frugívoros, não é possível decididamente a vida animal sem a vida vegetal. É, portanto, a *planta que é a fonte única e última de todos os recursos ali-*

178 Buchner, *Luz e vida,* primeira parte, "O sol em suas relações com a vida".

mentícios de nosso planeta. Agora, e para terminar nossa investigação, perguntemos: donde vem a planta?"

A resposta é esta: *em linha reta do Sol.* E isto porque a planta, como diz Buchner, nutre-se graças à luz e ao calor. Ora, sob a ação destes dois poderosos fatores naturais, a planta decompõe, como se sabe, o ácido carbônico contido na atmosfera; põe em liberdade o oxigênio e fixa nos seus tecidos o carbono de que são sobretudo compostas as suas partes constituintes. "Em uma palavra", diz Buchner, "a força viva do Sol transforma-se em força de tensão nas substâncias fabricadas pela planta. Estas substâncias servem para a alimentação do animal, o próprio animal (bem como a planta), para a de outros animais e a do homem. Acrescentemos a isto que, durante o seu crescimento, a planta põe em liberdade o oxigênio do ar, tão necessário à respiração de todos os seres vivos, e sem o qual não poderia haver nem vida animal, nem vida humana."[179]

Se se pergunta, em face de todos estes ensinamentos: de onde veio a Terra? A resposta é: do Sol. Se se pergunta: de onde veio tudo o que a Terra produz? A resposta é ainda: do Sol. E o Sol por sua vez de onde veio? O Sol é luz. Eis o que se deduz da observação direta da natureza e é confirmado pelo testemunho de todos os sábios.

Com efeito "folhas, flores, frutos", diz Moleschott, "são seres tecidos de ar pela luz". Em uma palavra: a vegetação é um produto da luz. E a animalidade, inclusive a humanidade, por sua vez, não é senão uma transformação da vegetação realizada por influência da luz. De modo que vegetação, animalidade, humanidade e, antes de tudo, o puro mecanismo, tudo isto nasce da luz. A luz é, pois, o grande princípio; a luz é, pois, a verdade suprema.

E se esta verdade se impõe de modo irresístivel quando considerada nos limites da atmosfera terrestre, é com brilho ainda mais vivo que se torna patente quando considerada em face da extensão infinita da natureza. A mesma verdade torna-se então clara da claridade do sol. E se os astrônomos, explicando a lei da gravitação universal, admiram que os corpos celestes se movam segundo leis regulares e exerçam uns sobre os outros atração permanente segundo uma ordem determinada,

---

179 Buchner, *obr. cit.*, loc. cit.

quando não existe entre eles nenhuma substância que possa servir de veículo para essa atração – tudo isto não significa senão que se mostram cegos diante da luz. Newton, por exemplo, não podendo atribuir a nenhuma causa material a comunicação do movimento entre os astros através de um espaço vácuo, exigia como ponto de partida da ordem que reina no universo uma intervenção direta da mão de Deus. Kant, sem julgar necessário exceder os limites das leis naturais, sustenta em sua *História natural geral e teoria do céu,* que todo o espaço hoje vácuo devia ter sido em começo ocupado pela matéria gasosa primitiva, e foi do movimento primordial que dividiu o todo universal em centros isolados que resultaram as leis em virtude das quais são todos estes centros mantidos em equilibrio perpétuo. Spencer vê nisto um dos limites do conhecimento, uma das ideias últimas da ciência cuja explicação definitiva não pode ser ambicionada pelo espírito humano, sendo que para ele o movimento, como o espaço, como o tempo, como a matéria, é, em sua natureza essencial, absolutamente impenetrável. Outros formulam suposições mais ou menos esclarecedoras. Todas estas suposições, porém, são desnecessárias. Com efeito, quem ignora que a luz do sol envolve os planetas, ao mesmo tempo em que está em comunicação com a luz das estrelas? E não basta este fato para fazer sentir que é a luz que verdadeiramente constitui o meio infinito através do qual se exerce a gravitação universal? Se o sangue, este meio interior, como o chama Claude Bernard, pode ser considerado como o princípio regulador do mecanismo da vida, a luz bem poderá dizer-se o sangue universal, ou, mais precisamente, o princípio regulador do mecanismo do mundo, se é que o que há de mais elevado na natureza pode ser comparado a uma cousa puramente material.

Em toda a parte existe a luz; por toda a parte é a luz que dirige a marcha das cousas. A luz é como um imenso oceano envolvendo tudo o que existe; e em verdade é dentro da luz que se movem os mundos.

Tudo vem, pois, em confirmação desta ideia, a mais simples, a mais clara e a mais fecunda de todas: é a luz o Deus verdadeiro e único. Deus torna-se assim manifesto e visível, permanente e eterno. E pode-se verdadeiramente dizer dele que não tem corpo, mas enche o espaço; que não pode ser tocado, mas existe em toda a parte. E não tem forma, mas compreende e desenha todas as formas; nem precisa ser demonstrado, por-

que é dentro dele que tudo se demonstra, tornando-se por este modo patente a inutilidade de todos estes longos e intermináveis expedientes de argumentação especulativa com que a velha teologia, em vez de esclarecer, pelo contrário, torna absolutamente incompreensível a existência de Deus.

A filosofia vem também em confirmação à mesma ideia, e toda a exposição até aqui feita não é senão uma preparação ou antes uma ascensão gradativa para o reconhecimento desta verdade suprema: que deve haver na natureza um princípio a que tudo está subordinado, que é ao mesmo tempo o fundamento de toda a verdade e a alma do mundo ou força geradora de tudo o que existe. Este princípio é, na natureza, a luz; no espírito humano, a consciência. Mas a consciência não é senão a face subjetiva da luz; a luz não é senão a manifestação exterior da consciência. Ou em outros termos: a consciência é a luz no espírito; a luz é a consciência na natureza. De onde vê-se que a consciência e a luz não são propriamente dois fatos distintos, mas apenas as duas faces objetiva e subjetiva de um só e mesmo fato, quer dizer, são uma e outra, uma só e mesma cousa, a luz, isto é, Deus.

Para tornar, porém, bem patente esta verdade, cumpre considerar um pouco mais detalhadamente os fatos e as circunstâncias do sonho em que foi reduzido antes de tudo ao silêncio e imobilidade inalterável de uma noite infinita, primeiro ouvi o som de uma música, para depois contemplar a luz. Primeiro, música; depois, luz; essa sucessão deve ter a sua significação. Ora, a luz é o que há de mais elevado e profundo; porém depois da luz nada há que possa ser comparavél à música. Além disto, música é som, isto é, sensação do ouvido; luz é claridade, isto é, sensação da vista. A luz e a música correspondem, portanto, aos nossos dois sentidos mais elevados, o ouvido e a vista, que são também aqueles de que principalmente depende a formação do conhecimento. Também Schopenhauer faz a seguinte classificação dos sentidos que vem a propósito lembrar aqui: o sentido do sólido (terra), isto é, o tato; o sentido do fluido (água), isto é, o gosto; o sentido do volátil, das matérias gasosas (exalações, perfumes), isto é, o olfato; o do elástico permanente (ar), isto é, o ouvido; e o do imponderável (fogo, luz), isto é, a vista. Destes, o primeiro na ordem da dignidade é a vista, cuja esfera é mais extensa e cuja sensibilidade é mais delicada, sendo demais excitado por "alguma cousa de imponderável, alguma cousa que é

apenas corpóreo, um quase espírito", na frase de Schopenhauer. O segundo é o som a que corresponde o ar.[180]

A luz, isto é, a sensação da vista, e a música ou, mais precisamente, o som, isto é, a sensação do ouvido são, pois, os dois grandes fatos da natureza e aqueles de que, por assim dizer, tudo depende, sendo que, se fosse possível imaginar que estes dois fatos viessem a desaparecer, tudo ficaria reduzido a nada. Com efeito, imaginai que todo o som, que todo o ruído termine: admiti que toda a luz se desfaça. O que resta na natureza? Um silêncio inalterável, uma noite sem fim, em uma palavra: nada. Cessaria a consciência e com ela toda a existência.

É, pois, pelo som e pela luz que o mundo se identifica com a consciência dando origem ao conhecimento. Daí o alto valor metafísico do ouvido e da vista, que são verdadeiramente os sentidos da percepção divina, isto é, do que há de permanente e eterno na natureza. Todavia, de um para outro destes dois sentidos vai uma grande distância: o ouvido percebe o som, cousa da Terra; a vista percebe a luz, cousa celeste; o ouvido percebe o som que só nos é dado observar nos limites de nosso mundo terrestre; a vista percebe a luz que enche o espaço infinito. Em outros termos: a música é Deus percebido na esfera limitada da atmosfera terrestre; a luz é Deus percebido na esfera infinita da natureza.

Consideremos, porém, em particular e um pouco mais detalhadamente a música antes de chegar às últimas deduções a estabelecer sobre a luz.

I. MÚSICA. Considere cada um a influência maravilhosa da música, seu admirável poder para despertar os mais delicados sentimentos, seu interesse universal e, depois de tudo isto, seu incompreensível mistério, e por certo não se poderá pôr em dúvida que ela se prende a alguma cousa de estranho e de indizível, a alguma cousa de infinito mesmo. É, pois, com razão que se deve considerá-la como devendo fazer parte integrante da religião. Também "foi o que há de imaterial e vaporoso na música", diz Hettinger, "que deu à Igreja o meio quase espiritual de expressar as suas aspirações".[181] E é ainda no mesmo sentido que o eminente apologista do cristianismo acrescenta o seguinte: "Uma religião que cons-

180 Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação,* vol. II, suplementos, cap. III, trad. Burdeau.

181 Hettinger, *Apologia do cristianismo*, cap. XII, vol. *[o texto não traz o número do volume.]*

tantemente aspira ao infinito e imenso, e desperta n'alma as mais profundas sensações, que precisam ter expressão adaptada, devia, consoante o íntimo impulso de si mesma, apropriar-se do domínio dos sons, para exprimir o indizível que a pedra, a tela e a tinta não podiam representar."[182]

Nisto todas as grandes religiões estão mais ou menos de acordo, sendo que em todas elas são a música e o canto que constituem o elemento preponderante do culto. A música em verdade predispõe para pensamentos graves, fortifica e prepara o espírito para a virtude que é também uma espécie de harmonia. É ela que verdadeiramente constitui e prepara a atmosfera própria do pensamento religioso: sem música não se compreende um coração tranquilo e bom, uma consciência equilibrada e serena.

E a música não é somente uma criação do espírito humano, a mais nobre e a mais bela das artes; é também e antes de tudo um fato da natureza. Há música em toda a parte e de todos os modos: há música no fundo do mar, como no alto das grandes montanhas; no rugir do vento que sopra no deserto, como na voz da cascata que reverdece as colinas; no silêncio tranquilizador de uma noite estrelada, como no tumulto desordenado de um dia de tempestade. Há música no espírito e música na natureza: e em verdade, o que pode haver de mais belo que esta música incomparável com que os pássaros na floresta festejam pela manhã o aparecimento da luz?

Mas, para dar uma ideia ainda mais precisa do imenso poder e alta significação da música, nada vem mais a propósito que a teoria de Schopenhauer que é também o que já se imaginou e escreveu de mais profundo sobre a música. Para fazer, porém, compreender, sobre este ponto, o filósofo do mundo como vontade, é indispensável remontar à sua concepção da arte.

"É indiferente estar numa prisão ou num palácio para contemplar o pôr-do-sol." Tal é a imagem de que ele se serve para fazer sentir quanto é certo que, para experimentar os efeitos da arte e admirar o que é belo, em nada influi a situação do indivíduo. O homem se esquece de si mesmo, se esquece de sua própria miséria, para tornar-se su-

182 Hettinger, *obr. cit.*

jeito puro do conhecimento sem necessidade e sem desejos: tal é o efeito prodigioso da contemplação estética.

Sabe-se bem como Schopenhauer compreende e explica a vida. "Nosso estado é", segundo ele, "tão desgraçado que um absoluto não-ser seria bem preferível", não podendo haver vacilação quanto à escolha, caso em verdade nos fosse proposta a alternativa de Hamlet "ser ou não ser". E por desgraça ao mesmo tempo que a vida é em seu conjunto uma verdadeira tragédia, não passa, nos detalhes, de ridícula sucessão de puras cenas cômicas. "Dir-se-ia que a fatalidade quer, em nossa existência, completar a tortura pela irrisão: sujeita-nos a todas as dores da tragédia, mas, para nem ao menos nos deixar a dignidade do personagem trágico, reduz-nos nos detalhes da vida ao papel do palhaço."[183]

Esta concepção, tão altamente compenetrada da compreensão de nossa profunda miséria, torna-se ainda mais viva e vibrante quando se considera que, segundo Schopenhauer, todo o querer procede de uma necessidade, isto é, de uma privação, isto é, de um sofrimento. É certo que a satisfação extingue o desejo, ou melhor, põe fim ao sofrimento. Mas "para um desejo que é satisfeito, dez pelo menos são contrariados; demais o desejo é longo e suas exigências estendem-se ao infinito; a satisfação é curta e sempre parcimoniosamente medida: cada desejo que é satisfeito dá imediatamente lugar a um novo desejo: o primeiro é uma decepção reconhecida; o segundo, uma decepção não reconhecida. Nenhum desejo satisfeito pode dar lugar a um contentamento durável e inalterável. É como a esmola que se lança a um mendigo: salva-lhe a vida hoje para prolongar sua desgraça até amanhã".[184]

Há, todavia, uma situação que nos salva deste desespero feroz. É quando sobrevém alguma ocasião exterior ou alguma impulsão interna que nos leva para longe da "infinita torrente do querer"; é quando já não somos escravos da vontade e, considerando as cousas independentemente de toda e qualquer relação que porventura possam ter com os nossos interesses, chegamos a este estado incomparável de que nos fala Schopenhauer, em que o sujeito e o objeto se confundem, tornando-se o homem simples consciência inacessível ao desejo e ao sofri-

183 Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, liv. III, § 58.
184 Schopenhauer, *obr. cit.*, liv. III, § 3.

mento, ou mais precisamente "puro olhar do mundo", refletindo a imagem das cousas. Tal é o estado que Schopenhauer assinala como condição do conhecimento da ideia, isto é, a contemplação pura, o arrebatamento da intuição, o esquecimento de toda a individualidade, a supressão de todo o conhecimento que possa ser considerado como instrumento da vontade, em uma palavra, o esquecimento da miséria da vida pelo sentimento da majestade do mundo.

Esta libertação do indivíduo só pode ser realizada, segundo Schopenhauer, pela arte, pelo prazer estético; eu penso ao contrário que, pela filosofia, pelo amor da verdade. Uma cousa, porém, está em analogia com a outra e, como quer que seja, não se pode deixar de reconhecer a profunda elevação da intuição estética de Schopenhauer: "Um só e livre olhar lançado sobre a natureza", observa ele, "é suficiente para reparar, alegrar e confortar repentinamente aquele que é atormentado pelas paixões, necessidades e desejos."[185] Mas o mais alto grau desta libertação consiste, segundo ele, na arte, isto é, na representação a que Schopenhauer dá o nome de representação independente do princípio de razão.

Se tratando-se da arte em geral, tal é o sentimento de Schopenhauer, tudo se eleva de um grau inexcedível, quando se considera em particular a música. A música não é somente uma aritmética, como queria Leibniz; mas em verdade uma metafísica. Leibniz limitava-se a defini-la: *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi.* Schopenhauer, vendo nesta definição apenas o lado exterior das cousas, julga poder completá-la nestes termos: *musica est exercitium metaphisices occultum nescientis se philosophari animi.*[186] Também há das artes em geral para a música em particular uma distância infinita: as artes referem-se apenas à representação, aos fenômenos; a música prende-se à *cousa em si*, à vontade mesma. Daí esta nota extraordinária de Schopenhauer: "A música é completamente independente do mundo fenomenal, ignora-o em absoluto, de tal modo que continuaria a existir, mesmo quando o universo já não existisse mais."[187] É que, segundo Schopenhauer, a música exprime o que há de metafísico no mundo físico, a *cousa em si* de cada fenômeno; de maneira

185 Schopenhauer, *obr. cit.*, loc. cit.
186 Schopenhauer, *obr. cit.*, § 52.
187 Schopenhauer, *obr. cit.*, loc. cit.

que o mundo poderia dizer-se uma encarnação da música, do mesmo modo que uma encarnação da vontade. Nestas condições, a música não está no espaço, nem no tempo, pertence ao lado desconhecido das cousas, é *cousa em si,* e como tal não pode desaparecer, mesmo quando chegue a desaparecer todo o mundo visível da representação.

II. LUZ. Contra a teoria que apresento sobre a luz, uma objeção poderá ser feita aparentemente valiosa: é que a ideia que defendo não pode ser aceita, desde que é apenas o produto de um sonho. Assim, porém, não sucede. É certo que sonhei; mas em vez de ter sido o sonho que produziu a ideia, foi ao contrário a ideia que produziu o sonho. O sonho apenas tornou a ideia mais viva e mais clara; mas ela já existia completa em meu espírito. E para prová-lo vou reproduzir aqui um artigo que publiquei em 1887, a propósito de outro artigo publicado na *Revista do Instituto do Ceará*, sob o título de "Evoluções do clima", por um ilustre pensador, o Sr. Joaquim Catunda, então professor de filosofia no Liceu de Fortaleza e hoje senador da República.

Eis aqui o meu artigo:

"Foi da leitura de um artigo publicado ultimamente pelo Sr. Professor Joaquim Catunda, na *Revista do Instituto do Ceará*, que me veio a ideia de escrever estas linhas.

"Propõe o Sr. Catunda entre outras as seguintes questões: foi sempre o clima, desde os primeiros ensaios da vida na superfície do Planeta, o que atualmente é, ou se há modificado gradualmente até assumir as feições de hoje? Nesta última hipótese, qual o termo da evolução? Estará a Terra, como sepultura enorme, condenada a rolar indefinidamente nas congeladas e lôbregas regiões do vazio as cinzas da humanidade, depois que com o derradeiro homem se extinguir para sempre o labor do pensamento?

"Podemos resumir os princípios desenvolvidos pelo Sr. Professor Catunda mais ou menos deste modo:

"O clima é em geral o produto de três fatores: o foco solar, a inclinação do eixo da Terra sobre o plano da órbita e a composição da atmosfera. Do Sol vem o calor, a inclinação do eixo da Terra o distribui e a composição da atmosfera o contém. Nenhuma importância deve ligar-se ao calor central e do mesmo modo à luz das estrelas, tratando-se das evoluções do clima. Os raios solares caem sobre a Terra perpendi-

cularmente na região intertropical, obliquamente dos trópicos aos círculos polares, e quase tangencialmente dos círculos polares aos pólos. Acresce ainda a inclinação do eixo da Terra, pendendo o Sol, ora para o pólo do norte, ora para o pólo do sul. Daí vem a desigualdade com que são distribuídos o calor e a luz pela superfície da Terra sendo que dos círculos polares aos polos há um dia estival de seis meses e uma noite hibernal de igual tamanho.

"A altitude produz em relação ao clima os mesmos efeitos que a longitude, de maneira que nas altas montanhas o clima é idêntico ao das regiões polares; mas aqui outra é a causa que dá lugar ao fenômeno resultante, como se sabe, da composição da atmosfera, que conforme sua maior ou menor densidade também exerce influência direta sobre a natureza do clima.

"Passando em seguida ao estudo da influência que pode exercer o clima sobre a existência dos organismos, ocupa-se o Sr. Catunda principalmente da fauna e da flora e, insistindo sobre a diferença que há entre a região tropical e as outras regiões quanto aos efeitos que podem produzir sobre a vida, acrescenta o seguinte: 'Na zona glacial rareia a vegetação arborescente, as espécies se vão tornando cada vez menos variadas, as formas se vão acanhando até atingirem aos líquens, último suspiro da vegetação que morre sob as altas latitudes polares.'

"O mesmo nas altas montanhas onde o clima é igual ao das regiões polares. Para prová-lo recorre o Sr. Catunda à paleontologia vegetal e pinta-nos em rápido quadro a evolução biológica sobre o globo desde os tempos primários até a época atual. Tudo é devido à influência direta do clima. Mas no fim de tudo pergunta o Sr. Catunda: a evolução terá chegado ao seu termo? A Terra oferecerá sempre de ora em diante condições de habitabilidade aos seres que atualmente a povoam?

"A fonte de todo o calor, bem como de toda a vida, é o Sol. Eis uma verdade que não pode ser contestada e, em verdade, seria loucura negar a influência do clima e portanto a influência do Sol sobre o desenvolvimento da vida. Mas, se é do sol que por este modo depende nossa existência, é estudando a natureza do sol que poderemos estabelecer previsões sobre os destinos da humanidade.

"Foi partindo daí que o Sr. Professor Catunda, admitindo a hipótese nebular sobre a formação dos planetas, estabeleceu que o Sol,

tendo sido a princípio uma nebulosa cujo diâmetro atingia a órbita dos mais distantes planetas, foi pouco a pouco se condensando até chegar ao seu estado atual. 'Ao tempo em que a vida ensaiou os seus primeiros tipos na superfície da Terra', diz o Sr. Catunda, 'já a nebulosa passara ao estado estelar, mas grande era ainda o seu diâmetro aparente; visto da Terra era enorme e ocuparia um quarto do horizonte'.

"Hoje o Sol acha-se reduzido ao que vemos; e a humanidade chegou a esse alto grau de desenvolvimento de que tanto ruído fazem os representantes do pensamento, estudando-se em todos os sentidos o passado, preparando-se por todos os modos a reconstrução do futuro. Mas convém perguntar: a evolução solar ficará neste pé? Eis o que importa saber, porque é disto que tudo depende.

"Uma cousa é certa: é que a luz do Sol vai progressivamente diminuindo. Logo, desde que é da luz que se sustenta a vida, outra cousa é também certa: é que as condições da existência irão continuamente mudando e, se a luz chegar de todo a extinguir-se, a vida tornar-se-á impossível.

"O Sol há de apagar-se um dia e então a vida terá desaparecido inteiramente da superfície da Terra.

"O Sr. Catunda não chega claramente a estabelecer esta dedução, mas, certo de que a condensação do Sol continua, termina apresentando em conclusão geral o seguinte: 'Largas manchas que aparecerão na superfície do sol, se transformarão em crosta. Antes desta extinção final o calor e a luz irão progressivamente diminuindo: a vida acanhará sempre mais a esfera de suas manifestações na direção do Equador. A zona glacial transporá os trópicos, determinando a extinção ou a transmigração dos organismos para a zona equinocial. A humanidade, exaustas suas energias evolutivas, se aquecerá envelhecida debaixo do Equador nos dois hemisférios, aos raios de um sol pálido e sem calor, que afinal se apagará no espaço, deixando a Terra alumiada somente da luz sideral.'

"Eis o que estabeleceu o ilustre professor, Sr. Catunda.

"Eu vou também apresentar sobre esta questão algumas ideias.

"Não sei se possa chamar a teoria do Sr. Catunda uma hipótese; mas o que sei é que é trágica e é bela. Basta ver a dedução final para

conhecer-se que temos em vista um pensador original e fecundo. Mas eu peço permissão para afirmar ao Sr. Catunda que a sua teoria é, senão inteiramente falsa, pelo menos incompleta.

"Embora o título do artigo do Sr. Catunda, *Evoluções do clima,* não indicasse a questão senão pelo seu lado físico, material, todavia é certo que o Sr. Catunda não estudou somente as evoluções do clima, porém estas em suas relações com o desenvolvimento da vida, e terminando chegou a estabelecer previsões sobre os destinos da humanidade que, no seu entender, há de ser eliminada um dia, quando tornar-se incompatível com as condições climatéricas do globo.

"Mas a humanidade é também uma força, não quero dizer somente força física, porque nisto não se distinguiria das outras forças, porém também força psíquica. Se como força física o homem é simplesmente um corpo e como tal sujeito às evoluções da matéria, sem poder em nada reagir contra as influências destruidoras do clima, em todo o caso, como força psíquica que também é, pode lutar contra elas e mesmo vencê-las. Assim, por um lado, o clima se desenvolve no sentido da extinção do calor, mas, por outro lado, a humanidade também se desenvolve no sentido do aumento da força intelectual, e do contato destas duas forças bem pode suceder que resulte o equilíbrio da vida.

"O Sr. Catunda parece entender que a humanidade é um corpo inteiramente passivo e só poderá viver enquanto o permitirem as circunstâncias exteriores. Não há dúvida quanto a esta última parte, porquanto ninguém poderá seriamente contestar a dependência em que está o homem, como todo o ser vivo, para com o mundo ambiente. Mas é necessário não esquecer que a humanidade também se vai transformando à proporção que ficam diversas as condições climatéricas. A vida é mesmo uma espécie de contínua adaptação; e sendo assim, não é absurdo supor que, ainda mesmo que o sol venha a apagar-se de todo, a humanidade terá, não obstante, por seu desenvolvimento progressivo, encontrado meios de poder reagir e viver.

"O Sr. Catunda considerou a questão por uma só de suas faces: estabeleceu as suas previsões baseando-se somente sobre as evoluções do clima. Devia ter tomado também em consideração as evoluções da humanidade.

"É sobre este ponto que estou em desacordo com o ilustre professor.

"Para mim a questão é dupla: por um lado, as condições de nossa existência irão se tornando cada vez mais difíceis, e é a própria natureza que ameaça aniquilar a humanidade; mas, por outro lado, a humanidade se vai continuamente aperfeiçoando, e isto por tal modo que é exatamente das dificuldades criadas pela natureza que ela vai deduzindo os seus novos elementos de progresso. Ora, não nos é dado estabelecer um limite para este progresso, que é contínuo. Logo, por mais que se tornem precárias as condições do clima, qualquer que seja a situação a que possam ficar reduzidos o Sol e a Terra, não se pode afirmar que a humanidade se extinguirá, porquanto não sabemos qual o último grau de aperfeiçoamento que poderá atingir. E se de todo modo é preciso resolver, a única solução admissível é que a humanidade, como tudo o mais na natureza, não se extinguirá jamais, transformar-se-á sempre.

"Além de que é isto muito mais consolador, penso eu que está mais de acordo com a observação ordinária dos fatos e mesmo com as verdades já verificadas e proclamadas pela ciência. E, neste sentido, sem querer ou antes sem poder entrar no exame propriamente científico de uma questão que se poderia formular deste modo – evoluções do clima e destinos da humanidade –, eu vou, todavia, fazer algumas considerações e apresentar uma hipótese que me parece preferível à do Sr. Catunda.

"Já ficou estabelecido que a luz do sol vai progressivamente diminuindo; mas ao mesmo tempo, se conforme os princípios fundamentais das ciências fisicoquímicas na natureza nada se extingue, nada se acaba, é preciso acrescentar que a luz que vai diminuindo no Sol não se aniquila, transforma-se. É o que está perfeitamente de acordo com a observação e a experiência. Com efeito, é hoje tendência de todos aqueles que se dedicam ao estudo das altas questões especulativas explicar todos os fatos da natureza pela ideia do movimento. O calor é uma transformação do movimento; a luz, uma transformação do calor. O mesmo se poderá dizer do som, da eletricidade, do magnetismo. Mesmo a consciência é por muita gente explicada como uma espécie de vibração intermolecular nas circunvoluções cerebrais.

"Ora, se assim é, podemos perfeitamente admitir que a luz que o Sol vai continuamente perdendo não se extingue, transforma-se nas produções do espírito humano e é ela que deve ser considerada como causa direta do desenvolvimento progressivo da humanidade.

"E não se pense que vai nisto exageração e arbitrariedade: eu posso recorrer à autoridade de inúmeros sábios e estou certo de que encontrarei muita cousa em favor desta ideia.

"Por enquanto limito-me a Spencer.

" 'Em toda a mudança', diz Spencer, 'a força sofre uma metamorfose; da forma nova ou das formas novas que ela reveste pode resultar ou a forma precedente ou outra diferente, e isto numa infinita variedade de ordem e de comunicação. Demais, vê-se claramente que as forças físicas não somente apresentam entre si relações qualitativas, porém que são unidas por correlações de quantidade. Depois de ter provado que um modo de força se transforma em outro, as experiências demonstram ainda que de uma quantidade definida de uma força nascem quantidades definidas de outras.'[188]

"Assim todos os fenômenos observados na natureza estão imediatamente ligados a outros fenômenos de que são uma transformação necessária. É nisto que consiste o conhecido princípio da causalidade; e este princípio, ou esteja fora de nós, como querem os realistas, ou esteja em nós mesmos, fazendo parte de nossa própria organização intelectual, como querem os idealistas a partir de Kant, despertado por Hume de seu célebre sono dogmático – de todo o modo, é sempre a base de todo o raciocínio e de toda a experiência, o fundamento de toda investigação filosófica.

"Dado, pois, um fato da natureza, só se pode apresentar deste fato uma explicação verdadeiramente racional e científica, remontando ao seu antecedente causal. Consideremos neste caso o desenvolvimento da humanidade e tratemos de ver a que série de movimentos se prende.

"Não é necessário grande esforço para colocar a questão em estado de ser facilmente compreendida por todos.

---

188 Spencer, *Primeiros princípios,* 1ª parte, cap. VIII.

"Ninguém desconhece que a vida humana depende imediatamente da vida animal e esta, por sua vez, da vegetação. É este um fato que está ao alcance de todos; mas Spencer vai ainda mais longe e estabelece resolutamente o seguinte: 'As forças manifestadas nas ações vitais, vegetais e animais deduzem-se de uma maneira tão evidente do calor solar que os leitores familiarizados com os fatos biológicos não terão a menor dificuldade em admiti-lo.'[189]

"Com efeito, a planta compõe-se", conforme explica Spencer e é comum em botânica, "principalmente de hidrogênio e carbono e estes elementos são extraídos da terra e do ar; mas, para que se combinem de maneira a serem absorvidos pelo organismo da planta, é necessária uma despesa de forças. Depois, quando o animal absorve a planta, já ela vem com esses elementos, de maneira que os movimentos internos e externos do animal são uma transformação sob formas novas da força absorvida pela planta sob forma de luz e de calor.

"É certo que há uma diferença essencial entre a maneira por que se faz a nutrição da planta e aquela por que é feita a do animal. Na planta, dá-se", como diz Spencer, "uma espécie de desoxidação, isto é, a planta decompõe o ácido carbônico e a água, pondo em liberdade o oxigênio. No animal, é o contrário, dá-se uma espécie de oxidação: o animal tem necessidade de absorver o oxigênio.

"Mas quer num, quer no outro caso, há sempre uma despesa de força. E esta força de onde vem? Do sol. Eis aqui como sobre este ponto se explica Spencer: 'As forças solares que na planta levaram certos elementos químicos a um estado de equilíbrio instável são restituídas nas ações do animal, voltando esses elementos a um estado de equilíbrio estável' "E Spencer acrescenta: 'Além da correlação qualitativa que há entre estas duas ordens de atividades orgânicas, assim como entre cada uma delas e as forças inorgânicas, há ainda uma correlativa quantitativa rudimentar. Nas regiões em que aumenta a vegetação, aumenta também a vida animal, e à medida que avançamos dos climas tórridos para as regiões temperadas e frias a vida animal e a vida vegetal decrescem simultaneamente'.[190]

189 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.
190 Spencer, *obr. cit.*, loc. cit.

"Se dos fatos puramente biológicos passarmos para a vida interna do espírito, mesmo aí ver-se-á que os fenômenos chamados psíquicos ou mentais também entram em suas manifestações na categoria de força. Aqui chega a tal ponto a convicção de Spencer, que não vacila um momento em afirmar que os modos de consciência chamados pressão, movimento, som, luz, calor, etc., são todos eles efeitos produzidos em nós por forças; e convém acrescentar que estas forças são de tal natureza que, se fossem aplicadas de outra maneira, produziriam extraordinários efeitos mecânicos, dando lugar a vibrações nos objetos vizinhos e operando combinações químicas de maneira a fazer passar substâncias do estado sólido ao estado líquido.

"O mesmo se pode estabelecer com relação a todos os fatos da sociedade. Tudo aí é transformação da força. O direito é força, a moral é força: o direito, força exercida pela sociedade sobre o indivíduo; a moral, força exercida pelo indivíduo sobre si mesmo. E assim tudo o mais. Mas de onde vem esta força? – pergunto. Do Sol – diz Spencer. Neste caso, a civilização também vem do Sol, e nada mais justo do que afirmar que os altos feitos da inteligência, as grandes manifestações do espírito humano, são também uma transformação da luz.

"Eis o ponto a que eu pretendia chegar firmado na autoridade de Spencer. Dá-se assim do modo mais simples uma completa solução ao mais complicado problema. A contínua diminuição da luz solar encontra sua legítima explicação: essa luz não se perde, tem uma aplicação natural e mesmo até certo ponto uma espécie de finalidade.

"Nem podia ser de outro modo, desde que os fatos da civilização, como todos os demais fatos da natureza, são sempre uma transformação necessária de algum dos modos da força. A evolução do clima e a evolução social se completam, manifestando-se, por um lado, a diminuição da luz, e por outro lado, o progresso da humanidade.

"Não é, pois, sem razão, que muitos reconhecem e proclamam a verdade da lei do progresso, como, por exemplo, Mantegazza, quando diz: 'A vida do indivíduo e da raça é uma transformação contínua, mas esta mutação contínua é um aperfeiçoamento. Do exame dos modificadores da natureza humana.'

"Não há, pois, duas ordens: a do mundo e a de Deus; mas uma só, a do mundo que é a própria ordem divina, podendo-se nestas

condições verdadeiramente dizer que a natureza é um espelho que reflete Deus; ou mais precisamente: que a natureza é Deus representado em sua obra. Daí o nome de Religião Naturalista, que em falta de outro equivalente julgo conveniente aplicar ao culto do verdadeiro Deus que é, na natureza, a luz, na consciência, a verdade. É a única religião de que poderá resultar consolo permanente para todos os que sofrem, bem como remédio pronto e seguro para todas as desgraças, porque é a que reflete a verdade universal que enche o mundo. Todas as outras, que são vagas aspirações do mesmo culto, umas todas misturadas de antropomorfismo, outras mais ou menos purificadas dos erros e superstições populares, devem ser tratadas com tolerância e respeito, enquanto praticadas de boa-fé, mas todas hão de ceder o lugar à verdade que só pode ser uma.

"Em conclusão e para resumir em poucas palavras o conjunto de minhas ideias sobre o problema fundamental da religião:

"Pondo de parte pequenas divergências acidentais que só interessam à forma, sem por modo algum afetar o fundo mesmo das cousas, é ideia de todos os pensadores e teólogos desde os tempos primitivos da História até a época presente: de uns, que só o mundo existe, sem Deus; de outros, que o mundo nem sempre existiu, e que foi Deus quem o criou, sendo que só Deus, que existiu sempre, existia antes de o ter criado, tirando-o de nada.

"Eu digo: o mundo existe, como Deus, *ab aeterno,* sendo que Deus existiu sempre, mas ao mesmo tempo sempre que existiu, criou; logo o mundo, que é sua criação, também existiu sempre. Em outros termos: Deus é a substância infinita; o mundo, sua função permanente; nem se pode fazer abstração do mundo quando se fala de Deus, pois é o mundo que constitui a própria atividade de Deus.

"É também ideia de todos os pensadores e teólogos: de uns, que Deus não existe, logo não pode revelar-se por modo algum; de outros, que Deus existe, mas só pode ser conhecido por modo estranho e superior à natureza, isto é, pela fé, sendo que só se pode provar sua existência admitindo o milagre e a revelação sobrenatural, ou mais precisamente a interrupção do curso regular das leis da natureza.

"Eu digo: é a natureza mesma que constitui uma revelação permanente da divindade; é a regularidade mesma das leis da natureza

que constitui a melhor e mais completa, ou, antes, a única demonstração da existência de Deus.

"É ideia ainda de todos os pensadores e teólogos: de uns, que Deus não existe; de outros, que Deus existe, mas é invisível e absolutamente incompreensível.

"Eu digo: Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz."

. . . .

A obra de Farias Brito

JORGE BRITO – BIBLIÓGRAFO

FINALIDADE DO MUNDO – Estudo de filosofia e tecnologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957; 3ª edição, 3 tomos. Senado Federal, Brasília, 2012.

A Verdade como regra das ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial, Belém – PA, 1903]; 2ª edição, Instituto Naiconal do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

A base física do esprírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

O mundo interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2003; Senado Federal, Brasília, 2006.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda. São Paulo, 1966.

. . . .

Índice onomástico

F

G

H

J

K

L

M

N

P

Q

R

S

O mundo interior

Farias Brito

Farias Brito (1862-1917), um dos nossos filósofos, nesta obra, publicada inicialmente em 1914, trata das tendências do pensamento vigentes em sua época, o renascimento da filosofia do espírito, a significação histórica e interpretação real do verdadeiro sentido das religiões, os fenômenos e a coisa em si, a filosofia de Bergson e Schopenhauer, o fenomenismo absoluto e, entre outros, o primado da inteligência: caráter negativo do conceito de vontade. As obras de Farias Brito há muito que não eram reeditadas.

O filósofo cearense, no conjunto da obra, busca conciliar a concepção da natureza da filosofia e suas relações com a ciência. Entrega-se ao conhecimento, às vezes utilizando-se de uma leitura de teorias hindus, da existência de um ser superior. "Deus é a suprema inteligência ou a 'inteligência em si', a 'ideia da ideia', o 'pensamento do pensamento'", afirma Farias Brito. É um viés comportamental, que visa estabelecer uma ética que, no caso do filósofo cearense, passaria pela contemplação metafísica. Dele afirma Barreto Filho: "Na economia espiritual da língua portuguesa a obra de Farias Brito possui indiscutível importância. Para que um povo possa se ligar ao trabalho filosófico universal é necessário, antes de mais nada, que alguém pense em sua língua o que já foi pensado por outros."

VOLUME 52